دراسات في

الفولكلور



تأليف

د. أحمد أبوزيد
د. نبيلة ابراهيم
د. محمد الجوهري
د. علياء شكري
د. أحمد مرسي
عبد الحميد حوّاس

دار الثقافة

للطباعة والنشر
بالقاهرة

مطبعة دار نشر الثقافة
١١ شارع كامل صدقي - الفجالة
ت ٩٢٦٠٧٦

دراسات في الفولكلور

دراسات فى الفولكلور

تأليف

د. أحمد أبوزيد
د. محمد الجوهرى
د. أحمد مرسى
د. نبيلة ابراهيم
د. علياء شكرى
عبد الحميد حوّاس

١٩٧٢

الفهـــــرس

مقدمة

عن « الأنثربولوجيا والفولكلور »

للدكتور أحمد أبو زيد

مما يلفت النظر فى الدراسات والبحوث الاجتماعية والأنثربولوجية خلوها خلواً يكاد يكون تاما من الإشارة إلى الفولكلور أو حتى استخدام المصطلح ذاته على الرغم من أن كثيراً من المعلومات والبيانات والحقائق الإثنوجرافية التى تعتمد عليها هذه الكتابات تندرج بشكل أو بآخر تحت الفولكلور وتؤلف مادته الأساسية . والغريب أن كثيراً من قواميس علم الاجتماع والانثربولوجيا تغفل الاشارة إلى ذلك المصطلح ، كما أن كتاباً مثل Notes and Queries on Anthropology الذى يجمع بين مختلف الموضوعات التى يمكن أن يعالجها الباحث الانثربولوجى فى دراسته للمجتمع والثقافة والذى يسترشد به الأنثربولوجيون فى بحوثهم الميدانية لا يذكر كلمة « فولكلور » على الإطلاق رغم أنه يشير إلى موضوعات مثل الأساطير والخرافات والحكايات والأمثال الشعبية التى يعتبرها علماء الفولكلور من صميم تخصصهم . والملاحظ على أى حال أن إغفال هذه الدراسات والكتب استخدام كلمة « فولكلور » لا يعنى إغفال دراسة الموضوعات التى يهتم بها الفولكلوريون وإنما يعنى أنهم يدرسونها تحت أسماء وعناوين مختلفة مثل « الفنون الكلامية » أو « الآداب الشفوية » أو « الحكايات الشعبية » وما إلى ذلك . وليس هذا الموقف جديداً وإنما نجد مثل هذا الاغفال فى كتب القرن

التاسع عشر ذاتها رغم أنها كانت تهتم بدراسة « الثقافة » وليس « النظم الاجتماعية » كما يفعل علماء الاجتماع ومعظم علماء الانثربولوجيا المعاصرين . وأفضل مثل لذلك هو سير إدوارد بيرنت تايلور الذى يخصص جزءا كبيرا من كتابه الرئيسى « الثقافة البدائية » لدراسة الأساطير والخرافات والمأثورات الشعبية فى مختلف المجتمعات الانسانية ويدرجها كلها تحت اسم « الميثولوجيا » دون أن يفكر فى استخدام كلمة الفولكلور عنوانا لأى فصل من فصول كتابه الطويل . ومع أن سير جيمس فريزر يترك لنا كتابا بالعنوان « الفولكور فى العهد القديم » فإن كتابه الأساسى الضخم الذى يرتبط اسمه به وهو كتاب « الغصن الذهبى » لا يستخدم كلمة « فولكلور » إطلاقا على الرغم من أنه يعتبر من الكتب الأساسية فى هذا العلم ، وإن كان يشير إلى مايسميه بالعادات الشعبية folk—custom والحكايات الشعبية folk—tales . والأهم من هذا كله هو أن علماء الانثربولوجيا والاجتماع المعاصرين لاينظرون بكثير من الاحترام إلى « الفولكلور » وإلى الجهود التى يبذلها المتخصصون فيه ويميلون إلى إخراجه من نطاق العلوم الاجتماعية ، ماعدا قلة قليلة من هؤلاء العلماء الذين يرون أن ثمة إمكانيات هائلة أمام الفولكلور يمكن أن يحققها إذا أفلح الفولكلوريون فى تطوير أساليبهم ومناهجهم . ومع أن هذا القول صحيح إلى حد كبير ، ومع أن جانبا كبيرا من المسئولية يقع على عاتق الفولكلوريين أنفسهم الذين أخفقوا فى الارتفاع بفرع تخصصهم إلى المستوى الذى بلغته العلوم الاجتماعية ، مما صرف هؤلاء العلماء عن الاهتمام بالفولكلور وشجعهم على الاستهانة به ، فإن بعض تلك المسئولية يقع على عاتق علماء الاجتماع بعامة وعلماء الانثربولوجيا بخاصة الذين أخفقوا فى الأغلب فى أن يوسعوا من دائرة اهتمامهم ، وقيدوا أنفسهم بالموضوعات التقليدية التى ورثوها عن العلماء الأوائل ، وإن كان ثمة بعض بوادر تشير إلى محاولة العلماء المعاصرين التخلص من تلك الموضوعات وارتياد مجالات أخرى جديدة منها مجال الفولكور .

(١)

وليس من شك فى أن المشكلة الرئيسية التى يعانى منها الفولكلور هى مشكلة منهجية وأن موقف علم الاجتماع والانثربولوجيا من الفولكلور هو موقف متأثر إلى حد كبير باختلاف المناهج أو على الأصح عدم اكتمال خطوات المنهج العلمى فى الفولكور وارتباطه بالدراسات الأدبية والفلسفية ، بل وأحيانا الميتا فيزيقية مما يجعل الكثيرين يرون أنه أقرب فى طبيعته إلى « الانسانيات » منه إلى « العلم » وذلك على الرغم من إصرار الكثير من الفولكلوريين على استخدام مصطلح« علم الفولكلور » للتدليل على طابعه«العلمى »الدقيق . والواقع أن معظم الجهود التى بذلت حتى الآن فى مجال الدراسات الفولكلورية لم تخرج عن جمع القصص والحكايات والأساطير وما إليها من كل انحاء العالم ومن مختلف مراحل التقدم الحضارى ، ثم تصنيف هذه القصص والحكايات لتبين ما بينها من أوجه الشبه أو الاختلاف توطئة لتبويبها فى نماذج أو أنماط عامة . ومن الصعب التهوين من أهمية هذا العمل والجهود المضنية التى بذلت فيه ولكنه رغم ذلك لايمثل سوى البدايات الأولى التمهيدية للدراسة العلمية الحقة ، وهو على أفضل الأحوال يشبه مرحلة جمع المعلومات الاثنوجرافية التى يقوم بها عالم الانثربولوجيا قبل أن يعكف على تحليلها وتفسيرها فى ضوء النظرية الانثربولوجية التى توجه عمله منذ البداية .

ولقد مرت الانثربولوجيا ذاتها بهذه المرحلة — مرحلة الجمع والوصف والتصنيف — فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، ولكن لم يلبث العلماء أن أدركوا أن هذه المرحلة قاصرة ولاتكفى لأن تعطى الأنثربولوجيا صفة العلم وحاولوا تفسير هذه المعلومات الاثنوجرافية فى ضوء بعض نظريات استمدوها من البيولوجيا أحيانا ومن علم النفس فى أحيان أخرى قبل أن يصلوا إلى النظريات

الانثربولوجية السائدة ، الآن ، وهذه مرحلة لم يصل الفولكلور إليها بعد ، إذ لا يزال المتخصصون فيه يعتمدون فى تفسيرهم على العلوم الأخرى ، بل إنه يبدو أن هناك نوعا من « تخبط علماء الفولكلور فى الاتجاه الصحيح نحو العلم أو النظرية التى تكون بمثابة المفتاح الذى يفضى إلى سر تلك الوقائع المصنفة : أهى الميتافيزيقا أم علم الفلك أم علم النفس أم علم الاجتماع أم غير ذلك من العلوم التى هى أثبت قدما وأكثر استقرارا » . (انظر : محمد ثابت الفندى ، « الفولكلور فى ضوء علم الاجتماع . محاولة فى المناهج — مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية ، المجلدان السادس والسابع ، ١٩٥٢ / ١٩٥٣ صفحة ٣) . وليس من شك فى أن الفولكلور لن يصل إلى مستوى (العلم) بالمعنى الدقيق للكلمة إلا حين يفلح فى الوصول إلى أسس واضحة وثابتة للتفسير العلمى لتلك القصص والحكايات والخرافات والأساطير وما إليها . فإذا أضفنا إلى ذلك ميل الكثيرين من الفولكلوريين وبخاصة فى معالجتهم للأساطير إلى اللجوء إلى التأويلات ذات الطابع الأدبى أو الفلسفى والتى تفتقر إلى التحليل العلمى الجاد العميق ، وكذلك محاولة الربط بين تدريس الفولكلور وتدريس الأدب واللغة والابتعاد به عن العلوم الاجتماعية والانثربولوجية (وهذا هو الوضع السائد فى مصر على أى حال) أمكن لنا أن نفهم بعض السر فى إغفال علماء الاجتماع والانثربولوجيا للفولكلور وتهوينهم من شأن الدراسات الفولكلورية وإخراجها من مجال « العلوم » الاجتماعية .

بيد أن هذا الموقف المعادى للفولكلور لم يمنع عددا من علماء الانثربولوجيا المعاصرين على ما ذكرنا من أن يعيدوا النظر فى المادة والمعلومات الفولكلورية المتوفرة وأن يخضعوها لمحكات الانثربولوجيا ومناهجها ومعالجتها كجزء من الثقافة والبناء الاجتماعى السائد فى المجتمعات التى تسود فيها وبالتالى دارستها

فى علاقتها ببقية عناصر تلك الثقافة وكذلك فى علاقتها بالنظم الاجتماعية الأخرى التى تؤلف ذلك البناء الاجتماعى المعين . ومع أن هذه المحاولات قديمة نسبيا إذ نجد بذورها فى كتابات أميل دوركايم وبخاصة كتابه الشهير عن « الصور الأولية للحياة الدينية » وفى كثير من المقالات التى نشرت فى « المجلة السنوية لعلم الاجتماع L'Année Sociologique » التى أسسها دوركايم نفسه مع بعض تلاميذه فان معظم الفضل فى توجيه الأنظار من جديد إلى الفولكلور وبخاصة إلى الأساطير وضرورة دراستها كجزء من البناء الاجتماعى يرجع إلى العالم الأنثربولوجى الفرنسى كلودليفى ستروس Claude Lévi—Strâuss الذى أبدى اهتماما واضحا بدراسة الأساطير والخرافات فى المجتمعات البدائية وعالجها فى أكثر من موضع من كتاباته العديدة إلى أن خصص لها مجموعة كتبه التى صدرت بعنوان Mythologiqnes . ولكن إذا كان هذا الاتجاه من شأنه أن يلقى أضواء جديدة على المادة الفولكلورية الضخمة التى جمعها المتخصصون فى الفولكلور طيلة السنوات العديدة الماضية وأن يقدم تحليلا عميقا لتلك المادة عن طريق ربطها ببقية أجزاء ومكونات البناء الاجتماعى فان ذلك الاتجاه نفسه يحمل الكثير من الخطر على الفولكلور نفسه وعلى وجوده كدراسة مستقلة ومتمايزة ، إذ أنه سوف ينتهى بالفولكلور إلى يصبح فرعا من فروع الأنثربولوجيا ، ويبدو أن الموقف الحالى يتلخص فى أنه إذا أراد الفولكلوريون أن يبلغوا بالفولكلور مرتبة « العلم » وأن يخرجوا به عن دائرة « الانسانيات فان عليهم إما ان يعملوا على تطوير مناهجهم بحيث يصلون إلى نظرية علمية تصلح أساسا لتفسير المعلومات الفولكلورية وإما أن يذوبوا هم أنفسهم فى الأنثربولوجيا ويتحولوا إلى أنثربولوجيين فولكلوريين — أن صحت هذه التسمية .

(٢)

والجهود التى يبذلها الانثربولوجيون المعاصرون - أو بعضهم على الأصح - لإخضاع الفولكلور للمحكات والمناهج الانثربولوجية ولأساليب البحث الانثربولوجى وطرقه تنبثق كما ذكرنا من محاولة التحرر من الموضوعات التقليدية التى تمسكت بها الدراسات الانثربولوجية منذ ظهور الانثرلوجيا كعلم متمايز عن علم الاجتماع ؛ والرغبة فى ارتياد مجالات جديدة للبحث او على الاقل الاهتمام بشكل جدى بمجالات البحث التى لم يكن العلماء السابقون يعطونها ما تستحقه من عناية. فعلى الرغم من كل ما يقال عن تشعب الموضوعات التى تهتم بالانثربولوجيا فإنها تدور كلها فى دائرة محددة اصطلح علماء الانثربولوجيا أنفسهم على تسميتها بالمثلث البيوثقافى الذى يؤلف كل ضلع من أضلاعه الثلاثة نوعا من العلاقات الاجتماعية المعقدة التى يندرج تحتها كثير من النظم والمناشط والقيم . وقاعدة هذا المثلث تمثل علاقة الانسان بالبيئة التى يعتبرها معظم العلماء أساس كل دراسة اجتماعية وانثربولوجية ، بينما يمثل الضلعان الاخران علاقة الانسان بالانسان بكل ما تحتوى عليه هذه العلاقة من نظم مختلفة كالزواج والقرابة والحياة الاقتصاديه والسياسيه وما إليها ، ثم علاقه الإنسان بعالم الغيبيات أو العالم الاعجازى الفائق للطبيعة وهو عالم الآلهه والأرواح والاشباح وما يتصل به من عقائد دينية وممارسات سحرية ومايدور حوله من أساطير وخرافات وغير ذلك . وقد اغفل هذا المثلث البيوثقافى بعض المظاهر الهامه أو حتى الاساسية فى حياة المجتمع ، وربما كان أهم هذه المظاهر جميعا « اللغة » التى لم يعطها معظم الانثربولوجيين والسوسيولوجيين ما تستحقه من اهتمام ولم يعالجوها فى الاغلب كنظام اجتماعى إلا منذ عهد قريب نسبيا على الرغم من أن إميل دوركايم فى تقسيمه مجال علم الاجتماع إلى فروعه الاساسيه - فيما أسماه بالسيولوجيا الاجتماعية - جعل دراسة اللغة فرعا متمايزا وأطلق عليه اسم « علم الاجتماع اللغوى » ووضعه

على نفس المستوى الذى تحتله فروع علم الاجتماع الاخرى مثل علم الاجتماع الاقتصادى وعلم الاجتماع القانونى وعلم الاجتماع الدينى وعلم الاجتماع العائلى وغيرها ؛ وكذلك على الرغم من أنه يمكن تصور اللغة — كنظام اجتماعى — أحد المكونات الأساسية لعلاقة الانسان بالانسان فى ذلك المثلث البيوثقافى الذى يتحرك الانثربولوجيون فى نطاقه — ومن الصعب التهوين من أهمية اللغة والكلام بالذات فى حياة المجتمع لأنهما أداة الاتصال بين أفراد المجتمع ونقل الأفكار بين الناس واستمرار النمط الثقافى السائد فى أى مجتمع من المجتمعات، أو بقول آخر فان اللغة والثقافة تعتمدان إحداهما على الاخرى بشكل مباشر وقوى ، لدرجة أن البعض يذهبون إلى حد القول بأن اللغة والثقافة هما شىء واحد على الرغم من أن اللغة تهتم بأشكال السلوك التى يمكن التعبير عنها فى صور لفظية أو كلامية بينما تهتم الثقافة بأنواع أخرى كثيرة من النشاط التى قد لا يمكن التعبير عنها فى كلمات أو ألفاظ أو التى يصعب حتى أن تكون مصحوبة بالكلام : أنظر فى ذلك

[1] [Titiev. M., The Science of Man, Holt. Rinehart and Winston N.Y. 1961. P.342 and p. 411]

ومع أن بعض علماء الانثرلوجيا الاوائل — مثل تايلور — خصصوا أجزاء كبيرة من كتاباتهم لدراسة « اللغة » فقد درسوها بعيدا عن الثقافة العامة السائدة فى المجتمعات التى تعرضوا لها ولم يدركوا أن لكل ثقافة من تلك الثقافات وبخاصة الثقافات البدائية قواعدها اللغوية والنحوية الخاصة بها وألفاظها التى يعبر عن أفكار وتصورات ومفاهيم خاصة أيضا ، وانما حاولوا فى الاغلب تطبيق مايعرفونه عن اللغات الاندواوربيه على تلك اللغات الغريبة والبدائية وكانت النتيجة أن دراستهم للغات هذه الشعوب لم تؤد إلى دراسة الاداب الشعبية أو الحكايات والخرافات والاساطير ولم يجدوا صلة بين الاثنين ولم يتصوروا أنهما يؤلفان عنصرين متكاملين من عناصر الثقافة . وبذلك كان هذا الفهم الضيق لمعنى اللغة ووظيفتها سببا آخر من أسباب إغفال الانثربولوجيين لدراسة الفولكلور . هذا مع

العلم بأن الذين اهتموا أصلا بدراسة اللغة من بين الانثربولوجيين كانوا - ولا يزالون - قلة ضئيلة بينما ابتعدت الغالبية من هؤلاء العلماء وكذلك علماء الاجتماع ابتعادا تاما عن دراسة اللغة ومشاكلها وبالتالى عن دراسة الفولكلور .

هذه القلة القليلة من العلماء الذين أدركوا فقط العلاقة بين اللغة والثقافة كرسوا معظم جهودهم على دراسة اللغات البدائية أو على الاصح اللغات السائدة فى المجتمعات التى اصطلح على تسميتها بالشعوب , البدائية ،وقد اهتم هؤلاء العلماء بكثير من المشكلات مثل تسجيل أكبر عدد ممكن من تلك اللغات تسجيلا دقيقا امينا وتحليل الاصوات والتغيرات النحوية التى يمكن عن طريقها توصيل المعانى والأفكار المختلفة ، وإلى أى حد يمكن للغة أن تعكس تفاصيل المواقف الثقافية والبيئية للاشخاص المشتركين فى الحديث ، كما اهتموا بتبيين التغيرات التى تنشا فى تلك اللغات نتيجة للعوامل الداخلية والعمليات الخارجية مثل الاستعارات والاقتباسات وما الى ذلك . ولقد كان الرأى السائد حتى عهد قريب هو أن أفكار الشخص تملى عليه اختيار الكلمات التى يستخدمها فى الحديث إلى أن قام عدد من هؤلاء العلماء المحدثين بنقد هذا الرأى ووقفوا موقفا مناقضا تماما. وربما كان أهم من وقف هذا الموقف الجديد من علماء اللغه هو بنيامين فورف Benjamin Whorf الذى أعلن صراحة أنه كثيرا ما يكون نمط استخدام الكلمه أسبق على صور التفكير والسلوك . وهو يقصد بذلك ما قاله العالم الانثربولوجى كلكهوهن Kluckhohn من أن كل لغه تؤثر فيما يراه المتكلم ويحسه ويفكر فيه ويتحدث عنه . (أنظر كتاب كلكوهن (Mirror for Man وهذا نفسه هو الذى منع من تحقيق الرغبة التى ظهرت لدى الكثيرين من انشاء لغة واحدة عالمية ، إذ أن الاخفاق فى تحقيق ذلك يرجع الى أن اللغة جزء من الثقافة والمجتمع اللذين توجد فيهما ، وكل لغة تعكس الخلفية الثقافية للاشخاص الذين يتكلمونها ، وأما يعرف بإسم الجماعة الكلامية Speech Community فاللغة وسيلة إذن لنقل التجارب الانسانية والتعبير عنها فى صور معينة بحيث يعبر الانسان عن أفكاره فى كلمات ، ولكن الكلمات ذاتها تساعد على صياغة وتشكيل أفكارنا . ولن يمكن الوصول

إلى لغة واحدة عالمية إلا إذا أمكن تحقيق ثقافة واحدة عامة تسود العالم بأسره (Titiev, op. cit., p.415 أنظر أيضاً مقالنا عن « حضارة اللغة » ـــ مجله عالم الفكر ، العدد الأول ، المجلد الثاني) .

ولكن مع أن صور الكلام المختلفة تستخدم فى المحل الأول لتوصيل الأفكار وعلى الرغم من أن معظم الكلام فى الحياة اليومية يهدف إلى غايات عملية بحتة فإن من الممكن استخدام اللغة لتوصيل ونقل المشاعر أو لإثارتها . ويتمثل هذا بوجه خاص فى نص الحكايات والقصص والروايات ، حيث يجمع هذا النوع من النشاط بين الغرضين ، لأنه قد يستخدم كوسيلة للتعليم وتبيين المواعظ والمغازى التى تتضمنها الحكايه أو القصة وفى الوقت ذاته يثير لدى السامعين مشاعر اللذة والشغف والإستمتاع .

والمعروف أن المجتمعات « البدائية» عموماتهتم اهتمامـا بالغابقص القصص والحكايات ، وقد تفرض قيوداً شديدة وتضع قواعد صارمة تتعلق بالشخص الذى يحق له أن يقص الحكاية والوقت والمكان والموضوع بل ونوع المستمعين الذين يباح لهم سماع كل نوع من الحكايات وغير ذلك . الا أنه رغم هــــذه القيود فإن ما يعرف على العموم باسم الفولكلور الذى يقصد به هنا القصص الشائعة والأقوال المأثورة والحكم والألغاظ ـ تؤلف جزءا أساسيا من النشاط اليومى فى تلك المجتمعات .

(٢)

يميز علماء الانثر بولوجيا بين نوعين من القصص والحكايات التى توجد فى المجتمعات « البدائية » ، وهما الحكايات التى تسرد أحداث الحياة الواقعية والخبرات اليومية أو التى تقص أحداثا وقعت فى الماضى القريب ومعظم هذه الحكايات رغم أهميتها بالنسبة للتحليل الانثر بولوجى ينقصها الطابع الجمالى وتخرج بالتالى من

مجال « الفنون الكلامية » - وهو الاصطلاح الذى يفضل الانثربولوجيون استخدامه على كلمة « فولكلور » : والنوع الثانى هو الحكايات والقصص التى لا يعرف لها زمان محدود ولا يتم ف الاهالى أنفسهم على الشخصيات التى تدور حولها ولا ينقصها الطابع الفنى أو الجمالى وهذه القصص تعتبر فى العادة جزءا من ثقافة تلك المجتمعات وتلعب دورا هاما فى فهم تلك الثقافات والأبنية الإجتماعية بل إن بعض العلماء يرتفع بها إلى مستوى الأنساق الاجتماعية التى تؤلف البناء الاجتماعى كالنسق السياسى ونسق القرابة والنسق الاقتصادى وما إليها ، أو يعتبرها على أقل تقدير جزءا من النسق الايديولوجى نظرا لما تتضمنه هذه الحكايات والقصص والاساطير من مبادىء ومثل وقيم اجتماعية .

ولا يكاد يجتمع من المجتمعات الانسانية المعروفة - أيا كانت درجة تقدمه الحضارى — يخلو من هذا النوع الثانى من القصص والحكايات أو « الفنون الكلامية » و « الآداب الشفوية » . ويذهب علماء الانثربولوجيا الذين اهتموا بدراسة هذه الفنون إلى أن معرفة المجتمع الانسانى بها قديمة قدم اللغة ذاتها . والمعروف أن بعض اللغات كان فى سبيل التطور قبل العصر الباليوليثى (والعصر الحجرى القديم) وعلى ذلك فانه يبدو من المعقول والمقبول أن يقال أن أشباه البشر الذين عاشوا فى العصر الباليوليثى المبكر كانت لديهم الأداة والوسيلة التى يمكنهم بها وصف الأحداث السابقة وأن لم يكن هناك دليل قاطع على أنه كانت لديهم الملكة أو القدرة على صياغة هذه الأحداث فى أسلوب قصصى فنى يشبه - ولو من بعيد — الأسلوب الذى تحكى به القصص والأساطير فى المجتمعات البدائية الآن. والواقع أنه من الصعب أن يقال أى شىء عن هذه الاداب الشفوية وأصولها الاولى أكثر مما يقال عن أصل اللغة . فلقد دلت البحوث الجيولوجية والاركيولوجية على أن أشباه البشر فى عصر البلايوسين كانت لديهم بعض الصناعات البدائية

البسيطة كما كانت تقوم بينهم بعض أنماط العلاقات الانسانية التى تكشف عن درجة من التقدم أعلى من السلوك الغرزى البحت ، ولذا فإن من المحتمل أن تكون البدايات الأولى للغات الانسانية — أى بدايات الالفاظ والوحدات الصوتية المتمايزة والترابط الكلامى — قد ظهرت فى كل المناطق المأهولة حينذاك . وقد اتخذت هذه البدايات الاول للغة صوراً وأشكالا ومعانى عديدة فى مختلف المناطق بحيث لا يمكن القول أن منطقة معينة بالذات أكثر من غيرها ابداعا وابتكارا فى مجال اللغة . وعلى اى حال فالأغلب هو أن كل اللغات الموجودة فى العالم فى الوقت الحالى إنما نجمت عن التطورات والتغيرات اللغوية التى بدأت فى الحقبة الوسطى والحقبة العليا من عصر البلايوسين منذ ما يزيد على مليون سنة مضت ولكن نظرا لأن الجماعات والشعوب التى عاشت خلال عصر البلايستوسين كانت كلها شعوبا وجماعات قليلة العدد ومتناثرة فى الأرض وعلى درجة متأخرة جدا من القدرة على صنع الآلات والأدوات وأنها ظلت على هذا التخلف حتى العصر الحجرى القديم الاعلى حين تمكن الانسان من صنع الآلات الحجرية عن طريق التشظية ، فلا بد أنه كان يسود تلك الحقبة القديمة الطويلة عدد كثير من اللغات المتباعدة التى لا يوجد بينها أساس مشترك للتفاهم ، وكانت كل لغة منها تستخدم كوسيلة للتفاهم والتعبير بين جماعة من الناس لا يتعدون بضع مئات أو بضعة آلاف على أكثر تقدير ويعشون فى عزلة عن غيرهم من الناس وقد خضعت هذه اللغات « البدائية » لتطورات وتغيرات هائلة خلال المليون سنة التى تفصلنا عن « أشباه البشر » الذين أوجدوا تلك اللغات واستخدموها، ولكن المهم هنا هو أن هذه اللغات رغم بداءتها وبساطتها وفجاجتها كانت أداة التعبير عن أفكار تلك الجماعات المبكرة والوسيلة التى يسردون بها الأحداث التى مروا بها، وكانت هذه هى البداية الأولى لنشأة الآداب والفنون الكلامية أو « الفولكلور » (انظر فى ذلك ترجمتنا لكتاب وليام هاولز : ما وراء التاريخ ، مكتبة نهضة

مصر ، القاهرة ١٩٦٠ ، وكذلك Jacobs and stern : Outline of 'Anrhropology . Heffer & Son, Cambridge 1947 PP 2 73 - 4

وكما أن من المستحيل افتراض أصل واحد لكل اللغات وأن من الأقرب إلى العقل والصواب افتراض أصول كثيرة متعددة وأن كل لغة من تلك اللغات العديدة لم تلبث أنانتشرت فى دوائر ومناطق لغوية وثقافية متعددة وأنها خضعت أثناء عملية الانتشار إلى كثير من التغير والتعديل نتيجة الظروف البيئية المختلفة أو نتيجة لاحتكاكها بغيرها من اللغات ، كذلك يصعب القول بوجود أصل واحد نشأت عنه كل الفنون الكلامية والاداب الشفوية فى مختلف المجتمعات الانسانية فالأغلب أن الملامح والسمات الثقافيه ذات الطابع « الفولكلورى » نشأت فى كل «جماعة كلامية» على حدة ثم انتشرت بسرعه إلى غيرها من الجماعات أوربما كانت أكثر وأسرع وأوسع انتشارا من غيرها من الملامح اللغوية نظرا لطرافتها ولأسلوبها الفنى والجمالى . وقد أدى ذلك إلى تعقد تلك الفنون والآداب والمأثورات الشعبية عند كل المجتمعات — حتى البسيط والبدائى منها — واحتوائها على عناصر عديده مستمرة من أصول ومصادر مختلفه ، بل وأشد اختلافا وتنوعاً من المصادر التى أثرت فى لغات تلك الشعوب .

وعلى أى حال فإن مشكلة الأصول الأولى للعناصر الفولكورية مشكلة عويصة، وإذا كان الفولكوريون أنفسهم يعطون كثيرا من اهتمامهم وعنايتهم وجهودهم لتتبع هذه الأصول وتحديدها عن طريق دراسة الملامح الرئيسية الكبرى فى القصص والحكايات الشعبية والمحاور التى تدور حولها هذه القصص وأساليبها وملامحها وخصائصها البنائية فان الانثربولوجين يرون أن هذا المدخل لدراسة الفنون الكلامية والآداب الشفوية يؤدى فى آخر الأمر إلى فصل هذه الفنون

والاداب عن بقية مكونات الثقافة والبناء الاجتماعى، وأنه أقرب فى طبيعته إلى الاساليب التى كان يتبعها علماء الانثربولوجيا فى القرن التاسع عشر من أتباع المدرسةالانتشارية ومدرسة الاصل الواحد ومدرسة الاصل المستقل فى دراستهم للثقافة وبذلك يصدق على ذلك المدخل نفسه الانتقادات التى توجه إلى تلك المدارس . (راجع فى نقد هذه المدارس القسم الاول من كتابنا : تايلور ، مجموعة نوابغ الفكر الغربى ، دار المعارف القاهرة ١٩٥٨) وقد أدى انشغال الفولكوريين بالبحث عن الاصول الاولى إلى الاعتماد على الظن والتخمين مما يتنافى مع أصول المنهج العلمى الدقيق ، وإن كان أدى فى الوقت ذاته إلى ظهور عدد من النظريات الطريفة الخلابة مثل النظرية التاريخية التى ترى أن القصص والحكايات والاساطير إنما هى فى حقيقة الأمر تسجيل لاحداث وقعت بالفعل فى الماضى وكان لها أثر كبير فى حياة المجتمع الذى أعاد صياغتها فى ذلك القالب القصصى حتى يسهل الاحتفاظ بها فى الذاكرة . وقد بذل أنصار هذا الاتجاه جهودا جبارة لإرجاع الأساطير المشهورة إلى حوادث تاريخية معينة من ناحية ولإعادة بناء التاريخ ذاته على أساس هذه الاساطير والحكايات من الناحية الاخرى .

ثم هناك المدرسة الأخلاقية التى تعتقد أن الحكايات والاساطير والخرافات ليست إلا نصائح وإرشادات خلقية مصوغة فى قالب قصة لكى تحث على مكارم الاخلاق . وهناك أيضا المدرسة الرمزية التى يمكن التمييز فيها بين عدة اتجاهات من أهمها الاتجاه الذى يرى أن الاساطير تمثل مظاهر الطبيعة المختلفة . فاذا كان كرونوس فى (المثيولوجيا الرومانية واليونانية) يأكل أولاده فان ذلك رمز إلى الزمن (كرونوس) الذى يطوى أجزاءه طيــا . وإذا كان أوزيريس فى (المثيولوجيا المصرية) قد تمزق جسمه ودفنت اشلاؤه فى أرجاء مصر جميعها

فذلك رمز إلى خصوبة أرض مصر وإلى انتشار زراعة الحبوب وبخاصه القمح فيها وإلى أن أوزيريس هو إله الخصب وإله القمح . أى أن أصحاب هذا الاتجاه الرمزى يرون أن الاساطير والحكايات كلها وأبطالها رموز وتعبيرات عن مظاهر الطبيعة . وهكذا يقلب هؤلاء العلماء الآلهه شموسا وأقمارا وكواكب على مايقول مونى كيرل Money Kyrle. ومن الاتجاهات الرمزيه أيضا الاتجاه الذى سار فيه ماكس موللر Max Muller وتلاميذه الذين يؤولون الحكايات والاساطير على أساس الخصائص اللغوية وبخاصة على أساس جنس الكلمات المستخدمة فيها . فلو عرفنا إذا ما كانت تلك الكلمات مذكرة أم مؤنثة أمكن تأويل الأسطورة تأويلا مقنعا . فعند اليونان مثلا أن أبولون رأى الفتاة دافنيه الجميلة فأحبها وأخذ يطاردها وهى تنفر منه وهو يتبعها حتى يصل إليها ، فابتهلت الفتاة إلى الالهة أن تخلصها من يديه واستجابت الآلهة دعاءها فانقلبت دافنيه فى الحال إلى شجرة من أشجار الغار . فدرسة موللر فى تأويلها لهذه الاسطورة تقول أن أبولون كلمة تدل على مذكر ومعناها الشمس ، وكلمة دافنيه مونثة ومعناها الفجر . فطاردة أبولون لدافنيه ليست بذلك إلا رمزاً إلى الظاهرة التى تحدث يوميا وهى أن الشمس تتبع فى ظهورها الفجر وتطرده أمامها .

ثم هناك النظرية الدينيه أو اللاهوتية التى تربط بين الحكاية الشعبية والاسطورة والدين وترى أن الاساطير بالذات ليست إلا قصصا نقص عن بعض الشعائر والطقوس الدينية التى كانت تمارسها الشعوب القديمة والبدائية ثم أخذت تزول تلك الشعائر وتختفى فحكيت على شكل أساطير حتى لا تندثر تماما . وأخيرا فهناك التفسيرات السيكو تحليلية التى ترى أن الاسطورة ـ كالحلم تماما ـ نوع من التعبير عن الميول الإنفعالية اللاشعورية المكبوته التى تولدت عن علاقات الطفل

بأفراد عائلته . أو أنها بقول آخر تمثيلات مموهة أو متنكرة لبعض الرغبات الإنفعالية اللاشعورية الداعرة التى تتكون فى نفس الفرد نتيجه لاحتكاكه بالبيئة الاولى التى ينشأ فيها . (أنظر فى ذلك كله مقالنا عن : « التحليل النفسى للأساطير » ، مجله علم النفس ، المجلد ٢ العدد ٢ اكتوبر ١٤٩٦) .

ولم تسلم كل هذه المدارس من النقد ، بل إن بعض هذه التفسيرات اعتبرت تفسيرات غير علمية بالمعنى الصحيح وتقوم كما قلنا على الظن والتخمين . فالتأويل التاريخى لا يمكن أن يصدق على كل أنواع الأساطير والحكايات والخرافات فضلا عن أنه لا يبين العلة فى تشابه الملامح الأساسية المشتركة بين معظم أساطير العالم ، اذ لا يمكن أن نزعم أن ذلك التشابه راجع إلى تشابه الأحداث التاريخية فى مختلف الجماعات الإنسانية . كذلك يبدو أن أنصار المدرسة الاخلاقية كانوا يخلطون بين الأسطورة التى تدور فى الأغلب حول الآلهة وخصائصهم ونقائصهم وعاداتهم وكذلك الحكاية الشعبية التى لا يعرف مؤلفها من ناحية وبين القصص الخرافى مثل خرافات أيزوب الشهيرة مثلا . ومع أن هناك أساطير قد تظهر منها الغاية الأخلاقية بشكل صريح أو مستتر فإنها قليلة جدا ، ثم أن الأسطورة بالذات ليست من عمل شخص واحد حتى يمكن أن يقال إن مؤلفها توخى فيها هدفا خلقيا معينا رسمه لنفسه قبل وضعها . كذلك لم تسلم نظريه ماكس موللر الخلابة من النقد . وربما كان أهم من نقدها وهاجمها العالم الإنثربولوجى البريطانى تايلور ثم هدمها آندرو لانج Andrew Lang تماما حين بين أن التخريجات اللغوية التى يلجأ إليها موللر لا تصلح أساسا لتفسير معظم الاساطير . وقد سلك لانج فى هدم هذه النظرية ملسكا طريفا حقا إذا أخذ يطبق طريقة موللر ذاتها على جلادستون رئيس وزراء بريطانيا المشهور ، فأثبت عن طريق التخريجات اللغوية أن جلادستون أسطورة شمسية . وقد بين تايلور فى معرض نقده لهذه

النظرية أن الأساطير وجدت عند شعوب لا تعرف لغاتها التفرقة بين المذكر والمؤنث ، ومع ذلك فقد عرفت تلك الشعوب والمجتمعات أنواعــا كثيرة من القصص والحكايات والأساطير التى تؤلف جزءا هاما من ثقافاتها . وهكذا ..

وليس ثمة ما يدعو إلى إخضاع تلك النظريات للنقد التفصيلى ، وكل ما يكفينا هنا هو أن نذكر أن علماء الانثربولوجيا الذين يهتمون بدراسة الآداب الشفوية يرون أن البحث عن الأصول الأولى للحكايات والقصص والأساطير وما إليها قليل الجدوى والأهمية إذا قورن بالبحث عن عمليات التغير التى خضعت لها النماذج الفولكلورية الكبرى ، والأهم من ذلك البحث عن وظيفة تلك الاداب الشفوية والفنون الكلامية أو العناصر والمكونات الفولكلورية فى ثقافة وبناء المجتمع الذى توجد فيه .

وسوف يتطلب ذلك دراسة تلك الاداب الشفوية أو الفنون الكلامية أو الفولكلور كجزء من الثقافة العامة الكلية السائدة فى المجتمع على ما ذكرنا ، وفى علاقتها ببقية النظم والانساق الاجتماعية المكونة للبناء الاجتماعى للتعرف على الدور الذى تسهم به هذه الاداب الشفوية فى المحافظة على بقاء المجتمع واستمرار وجوده . وعلى ذلك فلن يكفى فى دراسة الحكايات والقصص والأساطير القول انها وسيله للتسلية والترفيه أو أداة لإبراز المكانة الاجتماعية التى تتمتع بها إحدى العشائر أو البدنات فى المجتمع أو أنها أسلوب من أساليب التربية الاجتماعية ونقل القيم والمثل والمعايير الاخرين على ما يذهب إليه جاكوبز وشتيرن فى كتابهما السالف الذكر صفحة ٢٢٣) فهذه كلها أغراض جزئية تحققها تلك الحكايات والقصص والأساطير بالفعل ، ويمكن معرفتها بسهولة ويسر ، بل إن الناس أنفسهم فى تلك المجتمعات يدركون تلك الأغراض الجزئية المعينة الواضحة التى يطلق عليها

علماء الانثربولوجيا اسم « الغرض الظاهر أو البادى » والذى يختلف تماما عن « الغرض الحقيقى » الذى يؤلف « العلة الأخيرة » لقيام الظاهرة أو النظام الاجتماعى ، وهذا الغرض الحقيقى أو العلة الأخيرة هى ما يطلق عليه هؤلاء العلماء اسم « الوظيفة » . و « الوظيفة » بهذا المعنى لاتكون فى الأغلب حاضرة على الاطلاق فى أذهان الناس لأنها كثيراً ما تكون هى النتيجة الغير مقصودة لشىء ما يعتقد الناس أنهم يمارسونه لسبب آخر مختلف تماما ، بل وكثيراً مالا تكون لديهم أية فكرة واضحة عن السبب الذى من أجله يمارسون ذلك العمل .(أنظر فى ذلك كتابنا عن : البناء الاجتماعى ، الجزء الأول ، المفهومات ، الطبعة الثالثة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧٠ ، صفحة ٩٦) .

والبحث عن وظيفة العناصر الفولكلورية بهذا المعنى شاق وعسير ويتطلب كما قلنا دراسة المجتمع بكل مكوناته ، أو على الأصح فإنه يقتضى من ناحية ضرورة التعرف على مدى تعبير هذه العناصر الفولكلورية عن العلاقات والقيم السائدة فى المجتمع ومن ناحية أخرى دراسة العناصر الفولكلورية التى تدخل فى كل نسق من الانساق الاجتماعية التى تؤلف البناء الاجتماعى مما يعنى فهم المجتمع ككل من زاوية فولكلورية بحتة . ومن يدرى ، فقد يودى ذلك فى آخر الأمر إلى ظهور ما يمكن تسميته بالمدخل الفولكلورى لدراسة المجتمع مثلما هناك مدخل ايكولوجى أو مدخل اقتصادى أو غير ذلك من المداخل التى تتبعها مدارس الأنثربولوجيا المختلفة ، فى دراستها للمجتمعات الانسانية .

* * *

وهذا الكتاب يضم ست دراسات عن ستة كتب تمثل بشكل أو بآخر أهم الاتجاهات فى الكتابات « الفولكلورية » وخمسة من تلك الكتب الستة كتبها علماء فولكلوريون يمثلون فى كتاباتهم الاتجاه التقليدى العام فى الكتابات الفولكلورية ، والاستثناء الوحيد من ذلك هو سمنر وكتابه « الأساليب الشعبية »

فهو أقرب فى منهجه إلى الاتجاه الحديث الذى يحاول الانثربولوجيون المعاصرون أتباعه فى دراسة « الاداب الشفوية » ، ولولا أنه يعطى اهتماما بالغاً لتلك الآداب الشفوية والحكايات والقصص والأساطير لخرج عن مجال الكتاب الذى بأيدينا الان ، فهو يجمع بين الدراسة الاجتماعية التى تعتمد على تحليل النظم والدراسة الفولكلورية التى تقوم على الجمع والتصنيف والتبويب . ومع أن سير جيمس فريزر يعتبر من علماء الانثربولوجيا فإنه فى كتابه « الفولكلور فى العهد القديم » - وهو الكتاب الذى نقدم له دراسة فى هذا الكتاب - أقرب فى طبيعته إلى الكتابات الفولكلورية التقليدية منه إلى الاتجاه الحديث الذى يبدو أنه يسيطر تدريجيا على دراسة الفولكلور . ولعل الدراسات الست التى يضمها هذا الكتاب تعطى للقارىء فكرة عامة واضحة ليس عن عدد من المؤلفين والكتب العامة - وهو هدف جليل فى ذاته - ولكن وهذا هو الأهم عن بعض المناهج العلمية والاتجاهات الرئيسية السائدة فى مجال الدراسة الفولكلورية وما يرجى لتلك المناهج والاتجاهات من تطور من أجل تقدم هذا الفرع الهام من فروع الدراسات الاجتماعية .

الاسكندرية يونيو ١٩٧٢ — أحمد أبو زيد

الفصل الأول

حكايات البيت والأطفال

الاخوان جريم ودراسة الادب الشعبي

بقـــلم

الدكتور محمد الجوهري

الفصل الاول

(حكايات الأطفال والبيت)

الاخوان جريم ودراسة الادب الشعبي

بقلم

الدكتور محمد الجوهرى

تمهيـــد

حرى بنا أن نؤكد فى مطلع هذا المقال أن دراستنا هذه لم يكن لها أن تسير سيرها الصحيح المتفق وطبائع الأمور دون أن تضع هذا الكتاب الذى نعرض له : « حكايات الاطفال والبيت » فى مكانه الصحيح بين مؤلفات الاخوين جريم الأخرى . ولم يكن لمنطق هذه الدراسة أن يستقيم دون أن نضع الأخوين جريم فى مكانهما الصحيح من حركة الفولكلور فى المانيا وفى العالم على السواء .

فليكن مقالنا هذا دراسة لمجموعة « حكايات الأطفال والبيت » من خلال حياة الأخوين جريم وإنتاجهما الرحب ، ولتكن دراسة لتاريخ علم الفولكلور وظروف نشأته الأولى من خلال استعراض ظروف نشأة جريم ودوافع اشتغالهما بهذا الفرع من فروع المعرفة .

ولذلك أستميح القارىء عذرا إذا مابدا أننا نبذل جهدا فائقا فى تأصيل اهتمامات الأخوين جريم وتتبع المؤثرات المختلفة التى أحاطت بهما ، والتى تمثلت

فى كل ماكان يضطرم به القرن التاسع عشر من تيارات فكرية وحركات إجتماعية وسياسة ، وكل ماوصل إلى شخصيهما بشكل مباشر فى صورة أساتذة، وأصدقاء، وقراءات .. الخ . فهذه الاستطرادات جميعا ليست بالأمر الثانوى لفهم جريم ، وهى تخدم هدفنا المزدوج : تأصيل فهمنا لمجموعة « حكايات الاطفال والبيت » من ناحية ، وظروف النشأة الاولى لعلم الفولكلور من ناحية أخرى .. وهى جميعا جزئيات تتضافر معا لاستكمال الصورة وتوضيح كافة معالمها .

لذلك سوف ينقسم مقالنا إلى ثلاث فقرات رئيسية ، نتناول فيها فى البداية المناخ الفكرى وظروف النشأة الأولى للاخوين جاكوب وفيلهلم جريم . ثم نفصل القول عن إنتاجهما الفكرى ، وننتقل فى الفقرة الثالثة إلى الكلام عن مجموعة « حكايات الأطفال والبيت » بؤرة اهتمامنا فى هذه الدراسة.

• • •

اولا ـ المناخ ـ الفكرى وظروف النشأة الاولى

ما أن يذكر اسم الأخوين جاكوب وفيلهلم جريم حتى تقفز إلى ذاكرتنا مباشرة « حكايات الأطفال والبيت » ، التى ظلت لأجيال عديدة مصدرا لإمتاع الأطفال متعة حقيقية ، بل ولا زال بعض الكبار يعاود القراءة فيها من وقت لآخر بتشوق واستمتاع . على أن هذه الحكايات ليست هى الشيء الوحيد الذى ندين به للأخوين جريم . فقد كان لهذين الأخوين فضل الكشف عن ذخائر الشعب الألمانى فى التاريخ والأدب التى ترجع إلى آلاف السنين ، وكانت مطمورة طوال قرون عدة . كما حاولا الكشف عن القوانين الداخلية للغة الألمانية وقدما بذلك اسهامات خالدة وحاسمة لإنشاء وتطوير علم جديد هو فقه اللغة الألمانية (أو الجرمانية) (١) وهكذا تمثل شخصيتا جاكوب وفيلهلم جريم قمما ذات مكانة رفيعه فى مجالات دراسة الفولكلور وعلم اللغة ، والأدب ، والقانون . ولا يقتصر تأثيرهما على الشعب الألمانى وحده ، وإنما يمثل ذخيرة

---

(١) ليست الألمانية والجرمانية شيئا واحدا ، كما يتردد فى معظم الكتابات العربية . فالألمانية نسبة إلى اللغة ، وإلى الدولة الألمانية أو الولايات الألمانية المختلفة قبل أن تتوحد فى دولة واحدة كبيرة . أما الجرمانية فتشير إلى معنى أوسع سواء سلاليا أولغويا : فمن الناحية السلالية تضم المجموعة الجرمانية الألمان والهولنديين والاسكندنافيين والانجليز وغيرهم . ومن الناحية اللغوية تنتمى اللغة الجرمانية إلى عائلة اللغات الاندو-رمانية . ويمكن من باب التبسيط وبسبب كثرة تردد هذين اللفظين على طول المقال أن نربط فى أذهاننا كلمة « الألمانية » باللغة والشعب داخل الدولة كما نعرفها اليوم (علاوة طبعا على الجاليات الألمانية فى مختلف أنحاء أوربا) وكلمة « الجرمانية » بالخلفية التاريخية لغويا وسلاليا أى بالاصول والماضى .

عالمية بحكم ما كانت له من آثار بعيدة المدى على تطوير تلك الفروع المعرفية في الخارج . (كما سنرى تفصيلا فى الفقرة الرابعة من هذه الدراسة) .

ومع أن النشاط العلمى الذى انجزه الأخوان جريم قد تم فى معظمه داخل قاعات المكتبات وحجرات المطالعة الهادئة ، إلا أنه قد خرج إلى العالم فى وقت مفعم بالتيارات والحركات الفكرية العاصفة . فالعصر الذى عاش فيه الأخوان جريم وأخرجا فيه مؤلفاتهما كان بالغ الاهمية عظيم الإثارة لا من النواحى السياسية والإقتصادية فحسب، انما كذلك من النواحى الصناعية العلمية، والأدبية الفكرية، والثقافية وقد كان جاكوب وفيلهلم جريم لايزالان طفلين بعد أن اندلعت الثورة الفرنسيه فى باريس عام ١٧٨٩، وماتلاها من تغييرات جذرية فى الحياة الإجتماعية. وصدرت فرنسا الى الأمم المجاورة أفكار الحرية ، والمساواة ، وفكرة سيادة الشعب . كما عرفت ألمانيا فى فترة طفولة الأخوين جريم أيضا حركات البورجوازية المطالبة بالغاء القيود والإلتزامات الإقطاعية على الأفراد، وبالحرية السياسية ، وارتفعت الصيحات المطالبة بالمشاركة فى حكم البلاد وتوحيد الوطن الالمانى فى دولة واحدة قوية . وشب الأخوان فى ظل الإضطرابات والقلاقل التى صاحبت حرب الائتلاف ضد فرنسا(١) . كما ذاقا فى فترة شبابهما المبكر سيطرة حكم نابليون على ألمانيا ، ونضال الشعوب الاوروبية من أجل تحرير نفسها من الإحتلال الفرنسى . وقد خرجا بعد النصر على نابليون تملؤهما الآمال – كسائر الملايين الكثيرة – بالوصول بألمانيا إلى الوحدة والحرية . ولكن خابت آمالهما فى ذلك . وعاشا فى أسى خلال السنوات التالية على الحرب تطور العلاقه

(١) الحرب التى تحالفت فيها مجموعة من الولايات والممالك الألمانية ضد « الثورة الفرنسية » .

بين الملكية والشعب الذى كان يسعى إلى المشاركة فى الحكم ، وتأثرت حياتهما بهذه العلاقة فى بعض جوانبها على نحو ما سنفصل القول فى حينه . ولكنهما عاشا الفشل تلو الاخر فى هذا المجال، فعاصرا فشل الثورة التى هبت عام ١٨٤٨ بل إن جاكوب جريم عاش حتى رأى فى أواخر سنى حياته بسمارك يظهر على مسرح الاحداث السياسة فى وطنه . وهى كذلك نفس الفترة التى شهدت نشاطا فذا فى مجال الحركة العمالية والشيوعية العالمية بقيادة ماركس وانجلز ، ومن التطورات الاخرى ذات الدلالات البعيدة فى نفس الفترة التقدم الكبير فى العلوم الطبيعية وفى الفنون الصناعية . فقد أتاح استخدام البخار والكهرباء قيام أول ثورة صناعية شهدها العالم . وحلت الآلات محل الادوات القديمة ، كما حلت النظم الجديدة فى الانتاج الصناعى والتى أخذت طابعا رأسماليا قويا محل النظم الحرفية القديمة .

ويطول الحديث لو أننا أردنا أن نضرب مزيدا من الامثلة على التقدم العلمى والصناعى الفنى فى تلك الفترة وقد شهدت تلك الفترة كذلك طوفانا من التطورات الفائقة الأهمية فى المجالات الفكرية والثقافية . فقد نشأ الاخوان جريم فى تلك الفترة التى أطلقت فيها الشعوب المتقدمة على الشعب الالمانى لقب « شعب الشعراء والفكرين » . وكان من الوجوه البارزة فى الفلسفة فى تلك الحقبة : كانط ،وفيشتة ، وشلايرماخر Schleiermacher ،وشيلنج،وهيجل،وفويرباخ. هذا بينما كان يسطع فى سماء الادب والشعر فى ذلك العصر كل من هردر Herder ، وجوته ، وشيللر وسرعان ما هبت على المانيا بعد ذلك رياح تيارات أدبية جديدة ، هى الرومانسية التى بدأت تسيطر على المانيا منذ عام ١٨٠٠ وحتى عشرينات ذلك القرن . ثم خرج إلى الوجود منذ عام ١٨٣٠ جيل الادباء الذى أخذ يطرح المشكلات الاجتماعية السياسية اليومية فى أعماله ، سواء من منظور بورجوازى ليبرالى ،أو ديموقراطى ثورى.

ولم تتخلف الفنون الصوتية عن الأدب فى مضمار التقدم فى تلك الفترة . إذ أصبح هايدن ، وموتسارت ، وبيتهوفن أبرز ممثلى الفترة الكلاسكية فى الموسيقى . واحتلت الموسيقى الألمانية مكانة عالمية فى الفترة التالية على ذلك من خلال أعمال فرانز شوبرت ، وكارل ماريا فون فيبر ، وروبرت شومان ، وفليكس مندلسون ، ورتشارد فاجنر وغيرهم . كذلك شهدت فنون التصوير تقدما ملموساً ابتداء من كلاسيكية شينكل Schinkel حتى واقعية أدولف منتيل menzel.

وقد كان التاريخ من أبرز العلوم الإنسانية التى حظيت بأكبر قدرمن التقدم فى أوائل القرن التاسع عشر ، وذلك تحت تأثير موجة المد الوطنى التىوا كبت حروب التحرير . فصدرت فى تلك الفترة اعمال خالدة سواء على المستوىالفردى أو الجماعى .

وقد قدم الأخوان جريم اسهامات خالدة فى تشكيل الحياة الثقافية لهذاالقرن التاسع عشر الغنى الخصيب بالتيارات المتلاطمة . فقاموا فعلا باكتشاف ـ أو إعادة اكتشاف ـ الماضى الألمانى فى مجالات اللغة والأدب ، وعن هذا الطريق أسهما بشكل فعال وإن يكن بشكل غير مباشر ـ فى تأسيس علم الفولكلور . فأثروا بذلك تراث وطنهم وتراث شعوب أخرى عديدة .

(ا) سنوات الطفولة والشباب المبكر : ولد جاكوب Jacob ـ أكبر الأخوين ـ فى الرابع من شهر يناير عام ١٧٨٥ فى مدينة هاناو Hanau بأقليم هسن Hessen حيث كان الأب يعمل موظفا فى السلك القضائى . وبعد عام تقريبا ، وبالتحديد فى ٢٤ فبراير ١٧٨٦ ولد فيلهلم Wilhelm . وتوطدت أواصر الصداقة بين الأخوين منذ فترة مبكرة من حياتهما ، فكانا

يتخذان لهما حجرة واحد فى بيت الأسرة ، وناما كصبيين فى سرير واحد ، وكانا يرتديان زيا متشابها ، كما تلقيا أول دروسهما الخاصة معا . وهكذا تكونت فى تلك الفترة المبكرة بذور تلك العلاقة الحميمة التى جمعت بينهما بقية عمرهما فى الحياة وفى الانتاج العلمى على السواء .

وفى عام ١٧٩١ انتقلت الأسرة من « هاناو » إلى « شتيناو » Steinau بسبب نقل الأب من وظيفة إلى أخرى ، وذلك قبل وفاته بخمسة أعوام . ونشأ الأخوان جريم فى جو تلك المدنية الصغيرة ذات النفحة الرومانسية ، فتوثقت علاقتهما بالطبيعة الجميلة المحيطة بهما من كل حدب ، وبالناس البسطاء المتأنين ، وبالأرض التى تجود على هؤلاء جميعا خيرا عميما . وقد دب فيهما منذ تلك الفترة المبكرة الحاس للجمع . ولكنه لم يكن موجها هذه المرة إلى التراث الشعبى ، وإنما إلى الفراشات والنباتات الغريبة . وظلت صداقتهما هذه للطبيعة بنفس حرارتها وقوتها بقية أيام عمرهما . وبدت عليهما فى سنوات الصبا الأول أيضا بوادر القدرة على ملاحظة الأشياء الدقيقة والمألوفة ، وهى خاصية من أهم خصائص دارس التراث الشعبى ، خاصة إذا كان يعمل بين أبناء شعبه . وقد نبها فيما بعد إلى أهمية هذا « الاهتمام بالأشياء التافهة والاعتيادية المألوفة » . وفى عام ١٧٩٨ — وكان الأب قد توفى كما ذكرنا — اتاحت لهما خالتهما فرصة الدراسة على نفقتها بالمدرسة الثانوية فى مدينة كاسل Kassel .

وقد أبدى الشقيقان تفوقا فى الدراسة ، وإن كان جاكوب قد بز أخاه فيلهلم الذى لم تتح له بنيته الضعيفة — طبعيا — أن يبلغ مابلغه أخاه من تفوق فى التحصيل .

ب — يقظة الفكر وبدء اتخاذه طابعا علميا : وفى ابريل ١٨٠٢ التحق جاكوب جريم بجامعة ماربورج Marburg لدراسة القانون ، ثم لحق به أخوه فيلهلم فى العام التالى مباشرة . فقد كان والدهما قانونيا ، وبدا لهما الاثنان طبيعيا أن يقتفيا أثره . كما كانت هذه المهنة تمثل لهما أمل الحصول على وظيفة هما فى أشد الاحتياج إليها لمساعدة بقيـــة أفراد أسرتهما الذين عصف بهم موت الأب .

وكان من بين أساتذة الحقوق فى جامعة ماربورج فى ذلك الوقت البروفسور الشاب فريدريش كارل فون سافينى F.K. Von Savigny الذى يعد من مؤسسى المدرسة التاريخية فى دراسة القانون .

وقد بسط رعايته العلمية على الأخوين ، فلقنهما أسس الدراسة العلمية للقانون ، ولفت أنظارهما لأول مرة إلى الاهتمام بتاريخ القانون فى العصور الوسطى . على أن قراءاتهما الواسعة فى مكتبة أستاذهما لم تقتصر على القانون وحده ، بل تعدته إلى الأدب ، حيث نمت فى نفس الأخوين رغبة جامحة فى قراءة الأدباء القدامى وتذوقهم .

ثم كانت هناك فئة كبيرة من العلماء تشترك فى الاهتمام بالتاريخ الألمانى القديم ، تدفعهم إلى ذلك عوامل متباينه أشد التباين . وإن كانوا يشتركون جميعا فى عدم اخضاع جهودهم لخطة أو منهج معين ، وغلبة طابع الهواية على اهتمامهم هذا ، وإخراجهم المادة التى يشتغلون فيها من سياقها التاريخى الحى . حتى قيض لتلك الفئة فى أواخر القرن الثامن عشر عالمين عظيمين هما « يوستوس موزر » J.Moser ويوهان جوتفريد هردر « J. G. Herder « عاش من ١٧٤٤ حتى ١٨٠٣) . وكان لهما فضل ريادة تيار فكرى جديد قاد فى النهاية إلى الاهتمام العلمى الجاد بالتراث الألمانى القديم .

وعلينا كدارسين متخصصين فى الفولكلور نكتب عن شخصيات ساهمت أسهاما بارزا فى تأسيس هذا العلم أن نقف وقفة قصيرة عند تأثير هردر على الأخوين جريم وعلى الحركة الفكرية أيامهما عموما . لقد أدرك هردر أن بعث الأدب القومى الألمانى — الذى كان يرتبط به ارتباطا عاطفيا ، ويدرك طابعه الشعبى وأهميته القومية — لايتيسر إلا على أساس الأدب الشعبى وفى ضوئه . ولم يكل هردر من الإشادة بالطابع الأصيل والقوى العاطفية الكامنة فى الأدب الشعبى . وقد اعتبر روح الشعب أو « الروح الشعبية » Volksseele الكامنة فى هذا الأدب هى النبع الوحيد الذى يمكن أن تنهل منه كل الألوان الثقافية . كما أشار إلى الطابع التاريخى المتفرد لعناصر التراث الإلمانى القديم .

وقد أكد هردر بصفة خاصة على أهمية الحكايات الشعبية والأساطير كبقايا للمعتقدات الشعبية القديمة . فالحكايات الشعبية فى رأيه ليست ثرثرة عجائز لامنطق لها ، ولا هى اختراع صرف ، وإنما هى ملك للشعب ونتاج قواه الشاعرية المبدعة . وفى هذا يقول : « إن الحكايات الشعبية بأسرها ، ومثلها الحكايات الخرافية والأساطير ، هى بكل تأكيد بقايا المعتقدات الشعبية ، كما أنها بقايا تأملات الشعب الحسية وبقايا قواه وخبراته ، حينما كان الانسان يحلم لأنه لم يكن يعرف ، وحينما كان يؤثر فيما حوله بروح ساذجة غير منقسمة على نفسها » (٢)

ولم يقدم هردر أفكاره هذه فى مؤلفاته ذات الطابع الفلسفى التاريخى

---

(٢) انظر : فريدريش فون ديرلاين ، الحكاية الخرافية (نشأتها . مناهج دراستها . فنيتها) ، الترجمة العربية للدكتورة نبيلة ابراهيم ، سلسلة الألف كتاب ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ٢١ .

والفلسفي اللغوى فحسب ، ولكنه قدم إلى جانب هذا شاهداً حياً على ما يقول عن طريق جمع بعض عناصر الأدب الشعبي وبعثها من جديد ، وخاصة بمجموعة الأغانى الشعبية التي صدرت عام ١٧٧٨ ، والتى سميت منذ طبعتها الثانية عام ١٨٠٧ باسم : « أصوات الشعوب فى أغانيها »(٣) . كما اطلع هردر إلى جانب هذا على جانب من الأدب الألمانى القديم ، وأدرك بحسه الشعبي الأصيل ، أن هناك حتما الكثير الذى يجب التنقيب عنه فى بطون المدونات وفى صدور الناس. ولذلك ترددت وتعددت صيحاته العاطفية الجياشه تدعو الناس إلى العناية بهذا التراث ، المغطى بالوحل مجهولا ومحتقراً من الناس ، والعمل على جمعه وتدوينه ونشره . ومع أنه لم يلعب دوراً ريادياً فى وضع دعوته هذة موضع التنفيذ ، إلا أنه كان عظيم التأثير فى معاصريه ، ممن أخذهم الحماس لهذا التراث الغالى ، فبذلوا جهوداً مضنية من أجل اكتشاف هذه الثروات المطمورة .

ثم كانت الحركة الرومانسية — ابتداء من حوالى عام ١٨٠٠ — مصدر دفعات قوية للاهتمام بالعصور الوسطى وبالأدب الشعبي . ولقد لعبت ظروف العصر دورها فى توجيه اهتمام الباحثين إلى العناية بتراث العصور الوسطى . وكان كثير من الرومانسيين قد بهروا فى مبدأ الأمر بالثورة الفرنسية ومبادئها ، ثم أفزعتهم الاتجاهات الراديكالية فيها ، وأزعجتهم الاتجاهات التوسعية لفرنسا بعد الثورة . فقادتهم هذه الأفكار تدريجيا إلى رفض المجتمع البورجوازى ، بل ورفض الصورة الحديثة للحياة على الاطلاق . ثم كان لعامل الشعور بالاحباط إزاء الظروف فى الوطن الالمانى أثره فى دفع كثير من المفكرين إلى الهروب الفكرى من الواقع الراهن الاليم إلى جنة الماضى ، وإلى البلاد الاجنبية ، وعالم العصور الوسطى الذى صوره خيالهم بصورة وردية زائفة ، وإلى الاتجاهات اللامعقولة ، وإلى الاغراق فى التدين أو نوع من التصوف .

---

(3) J. G. Herder, Stimmen der Volker in Liedein., 1778 f. f.

ولكن كان من فضائل الرومانسية على الحياة الادبية على أى حال أن عملت على بعث الادب الشعبي والادب الالمانى القديم ، واعادة تقديمها للناس من جديد . ومن ثم عملت الرومانسية — من سبيل لآخر — على تدعيم الوعى القومى فى ألمانيـــا .

حـ — الرومانسية وحركة جمع التراث الشعبى: وقد بلغ حماس الرومانسيين لكل ما هو ألمانى حدا فائقا ، دفعهم إلى العمل دون كلل والدعوة فى غير يأس إلى جمع كل مايمكن جمعه من عناصر التراث الشعبى فى تلك الاشياء المطمورة، العادية المألوفة التى لا تلفت النظر ، والتى بدأت تتراجع بسرعة أمام زحف المدنية الصناعية الحديثة . وفى هذا يقول جون ماير J. *Meier* عن الرومانسيين : «لقد خلعوا عن الشعب رداء الشحاذين الذى كان يرتديه من قبل ، وألبسوه بدلا منه رداء الملك ووضعوا على رأسه تاج الملك» .

وهكذا سيطرت فكرة الانقاذ ، وإنقاذ كل ما يمكن إنقاذه على عقول الرومانسيين وتلاميذهم ، فكل ما هو شعبى كفيل بأن يهيىء الفرصة من جديد لميلاد الروح الوطنية الالمانية ، ويخلص الاجيال من جريمة التنكر للتراث الوطنى .

والواقع أن هذا الفهم لفائدة عملية جمع التراث الشعبى — ألا وهو ادراك روح الشعب » Volksseele « لم يستمر ولم يتصل على طول مراحل تاريخ علم الفولكلور فقد تحول الجمع فى مراحل تالية فى القرن التاسع عشر إلى هدف فى ذاته ، وأصبح الهواة والباحثون يجمعون لمجرد الجمع ، ودون استناد هذا الجمع

إلى خطة أو أهداف محددة سلفا قبل الجمع(٥)

ولعلنا نذكر على عجل جهود أوجوست فيلهلم شليجل A.w.Schlegel الذى كان يشتغل بالادب الالمانى القديم منذ عام ١٧٩٦ فى برلين ويحاضر على مدى سنوات أربع من ١٨٠١ الى ١٨٠٤ على جمهور عريض حول موضوعات الادب الالمانى القديم والعناية به كما نذكر جهود فريدريش هينريش فون دير هاجن F.H.Von der Hagen الذى تأثر . . بشليجل ، وأثر بدوره على لودفيج تيك L.Tieck

وفى هايدلبرج عمل كل من كلمينز برنتانو Brentano وآخيم فون أرنيم A.Von Arnim فى الفترة ما بين ١٨٠٥ و١٨٠٨ بحماس مع طائفة من المهتمين بالادب الالمانى القديم واستطاعوا أن يخلقوا لجماعتهم مجلة خاصة لنشر بحوثهم ودراساتهم ويتمثل أبرز اسهام تلك الجماعة فى تلك المجموعة القيمة التى أعدها برنتانو وأرنيم للاغانى الشعبية الالمانية والموسومة « بوق الصبى السحرى »(٦)

فكانت مجموعة « بوق الصبى السحرى » رمزا لبعث الاغنية الشعبية الالمانية. ولم يقتصر تأثير هذا العمل الهام على إثراء الشعر الغنائى الالمانى لفترة طويلة من الزمن فحسب ، وانما حفز كذلك الى ظهور عديد من الجهود المشابهة — ذات طبيعة علمية أوضح — التى نفذت إلى عقول وقلوب قطاعات عريضة من الناس مثيرة اهتمامهم بالاغنية الشعبية .

---

(٤) نحن لا نحارب هنا فكرة الجمع أبدا ، وإنما ندين فكرة الجمع للجمع. أما الجمع المنظم فهو الأساس الذى لا يمكن بدونه أن يقوم علم لدراسة التراث الشعبى.

قارن كذلك : أدلف باخ ، الفولكلور الالمانى . هايدلبرج ، الطبعة الثالثة ، ص ٤٧ — ٤٨ .

Adolf Bach Deutsche Volkskun de, Heidelberg, 1960 .

(5) «Des Knaben Wunderhorn», 1806

على أن جامعى « البوق السحرى » لم يلتزما فى جمعهما لاغانى المجموعة بأى قيود علمية ، فكانا فنانين أكثر منهما عالمين وظل هذا الطابع يميز كل مانشراه حتى بعد تلك المجموعة ومع ذلك كان « البوق السحرى » وقت ظهوره خطوة عظيمة على الطريق المنشود ، طريق الكشف عن تراث الشعب المطمور .

وقد اتصل الاخوان جاكوب وفيلهلم جريم طوال فترة دراستهما بجامعة ماربورج بكلمينز برنتانو - الذى كان فى نفس الوقت صهرا لاستاذهما دى سافينى وسرعان ما تحولت العلاقة الى صداقة وطيدة ومن الطبيعى أن يعمل برنتانو على كسب الاخوين جريم لصالح عملية الجمع التى كان يمارسها بشغف وحماس والتى كانا هما — كما ألمحنا مهيئين لها بفعل النشأة الاولى والتجارب الفكرية المبكرة كما عمل بالفعل على حثهما على الاضطلاع بعمل مماثل وقد وظفهما فعلا منذ ربيع ١٨٠٦ ، فى عملية جمع أغانى « البوق السحرى » كما تشهد على ذلك شواهد تاريخية ثابتة وأكيدة .

البحث عن الأدب التلقائى والفنى : ومنذ عام ١٨٠٥ بدأ حب الأخوين جريم لكل ما هو ألمانى قديم يزداد نموا واتضاحا . وقد تدعم هذا الحب وازداد اشتعالا من خلال إقامة جاكوب الأولى فى باريس . وكان أستاذه سافينى قد استدعاه فى أوائل عام ١٨٠٥ إلى باريس لكى يعاونه فى المراحل الأولى من إعداد مؤلفه عن تاريخ القانون الرومانى. على أن باريس لم تعمل على توسيع آفاق جاكوب العلمية فحسب ، وإنما أخذ ينهل يوميا من مخطوطات العصور الوسطى فى مكتباتها . كما التقى فى تلك المكتبات لأول مرة مع بعض المؤلفات الهامة التى كان لها أثرها عليه فيما بعد .

وقد تأكدت خلال إقامته تلك فى باريس رغبته فى الكشف عن كنوز اللغة

والأدب المطمورة والمجهولة . وزاد من ذلك تشجيع فيلهلم له من ماربورج ، إذ كان يستحثه على الإعداد لهذا الهدف العظيم والعمل من أجله . من هذا مثلا خطابه إليه فى ٢٤ مارس ١٨٠٥ يستحثه فيه على « التنقيب عن الآداب والأشعار الألمانية القديمة ، لعله يجد شيئا « طريفا ومجهولا » . وتدلنا خطابات جاكوب بدوره إلى أخيه على حرصه على التمسك بهذا الهدف ، ووضعه له نصب عينيه دائما وتفكيره فى إتمامه فى سنوات عمره المقبلة .(١٧)

على أن الأعمال الأولى للأخوين جريم عن الأدب ، والحكاية الشعبية Sage والأسطورة Myth تتصف فى معظم الأحيان بافتقارها بعد إلى موقف علمى محدد . ولا زالت لا تبشر بعد بالعالم اللغوى الحاذق جاكوب جريم الذى نقرأ له الكثير فيما بعد . وكان لا يزال على الأخوين جريم أن يجدا الطريق إلى الاشتغال العلمى الرصين بفقه اللغـــة . وقد أعانهما على تصحيح المسار العلمى لجهودهما الانتقادات الحادة التى وجهها إليهما أوجوست فيلهلم شليجل ، ومؤلفات أساتذة آخرين .

ثم عاد جاكوب جريم من باريس فى سبتمبر ١٨٠٥ حيث اجتاز امتحان شهادة الحقوق بعدها بقليل ، واستطاع الحصول على عمل . وظل وهو فى عمله الجديد دؤوبا فى متابعة أحلام الشباب دون كلل أو تراخ .

---

(١٧) قارن مانفريد ليمار الاخوان جريم . ليبزيج الطبعة الثانية — ١٩٦٧ ص ١٧

Man fred Lemmer, Die *B*ruder

Grimm, Leipsig, 1667

ويعد هذا الكتاب الذى أصدره المعهد البيليوجرافى فى ليبزيج أدق وأكمل عرض بالوثائق لحياة الاخوين جريم . وقد اعتمدنا عليه فى تغطية الجانب الوثائقى فى الدراسة وكذلك فى استكشاف بعض تفاصيل حياتهما الدقيقة ..أ أهملته كثير من المراجع التى رجعنا إليها .

ثم تلاحقت الأحداث نوجزها فى كلمات : إذ أدت التطورات إلى أن يفقد جاكوب عمله فى عام ١٨٠٧ ، ثم توفيت أمهما فى مايو ١٨٠٨ ، وعاد إلى عمل جديد فى يوليو ١٨٠٨ ، وعلى عاتقه مسئولية رعاية أخوته الخمسة ، فقد أصبح الآن رب الأسرة .

وقد وجد جاكوب فى عمله الجديد أمينا لمكتبة عامة فرصة ذهبية لقضاء النهار بطوله فى التنقيب عن الشعر والأدب الألمانى القديم ولم يكن أخاه فيلهلم أقل منه حماسا فى هذا اللون من الدراسة .

وقد تعرف فيلهلم خلال رحلة له إلى براين على آخيم فون أرنيم، والتقى لأول مرة فى فايمار Weimar فى رحلة العودة من براين إلى كاسل بأديب ألمانيا الكبير جوته . وكان فيلهلم يكن لجوته حبا وتقديرا عظيمين ، فأخذ يعرض عليه مشروعاته وأفكاره هو وشقيقه جاكوب بالنسبة للأدب الشعبى . فتلقى جوته هذه الأخبار بحماس وترحيب بالغين ، بل إنه ساعدهما فى عملهما بما كان يعيره لهما من مخطوطات من مكتبته الخاصة . وظل فيلهلم يواصل بعد ذلك اطلاعه باستمرار على سير العمل ، بل ويرسل إليه المؤلفات الجديدة أحيانا مصحوبة بكتاب توضيحى يقدم فيه بعض التفسيرات والتبريرات لما جاء فى العمل هنا أو هناك .

ومن الأفكار العبقرية التى راودت الأخوين جريم فى هذا الصدد ، ولم يكتب لها أن تخرج إلى حيز الواقع كما أراد ، ذلك المشروع الذى قدماه إلى جوته فى عام ١٨١٦ لانشاء « الجمعية الألمانية » وقد أراد أن تهيمن هذه الجمعية على عملية جمع منظمة للتراث الشعبى الألمانى بمعناه الواسع وقد جاء فى مشروعهما : « وعلى رجال الدين بالذات أن يكلفوا بتسجيل العادات الشعبية الخاصة بالزواج

والوفاة .. الخ) والعادات القانونية ، وكذلك الحكايات الشعبية والأغاني بصفة خاصة » . (٨)

وتدلنا هذه الخطة بوضوح على المستوى الفكرى الرفيع الذى بلغه الاخوان جريم كدارسين ثقات فى علم الفولكلور فى الوقت الذى لم يكن هذا الفرع من فروع العلم قد ظهر إلى الوجود أو حمل هذا الاسم بعد .

وظل الاخوان يتابعان عملهما العظيم فى هدوء وانتظام برغم اضطراب الجو السياسى حولهما بحيث أن برنتانو قد لقيهما فى أكتوبر ١٨٠٧ وملأته الدهشة حين وجد ما وصل إليه عملهما من تقدم وخبرتهما من تطور ونمو هائلين وما وجدهما عليه من تواضع جم ملفت للنظر . وقد هاله ماكانا يبذلانه من جهد جارق فى نقل الحكايات والأساطير الألمانية القديمة من المخطوطات والكتب المختلفة الى لم يكن يتيسر لهما شراؤها .

وكان من عواقب انهيار سلطات الاحتلال الفرنسى لألمانيا ، واندحار هذا الاحتلال نهائيا ، أن اضطربت حياة جاكوب العملية الذى كان يقبض مرتبه من الحاكم الفرنسى الملك جيروم شقيق نابليون . على أن هذه المشكلات لم تدم طويلا

(٨) قارن شتايج : «خطة جاكوب جريم لجمع التراث الشعبى الالمانى القديم» ، مقاله « بمجلة الفولكلور» (وهى المجلة الألمانية القومية الفولكلور) عدد ١٢ (١٩٠٢) ص ١٢٩ وما بعدها .

R. Steig d. Grimm 's Plan zn einem
Altdewtschen Sammler Zeit Schrift
Fur volks Kun de.

وكذلك أدولف باخ - المرجع السابق - ص ٤٧ - ٤٨ والمراجع الأخرى الواردة هناك .

إذ التحق جاكوب بخدمة حاكم هسن الألمانى فى وظيفة ديبلوماسية ، تخالف ما تعوده من أعمال حتى الآن .

وظل جاكوب يتابع مهنته الجديدة بنصف قلب ، ويركز قدر جهده على هوايته ويعمل جادا فى تنفيذ مشروعاته السابقة ،وقد قادة هذا العمل إلى رحلات عديدة وطويلة خارج المانيا ، بينما ظل أخوه فيلهلم يرعى الأسرة ، حيث كان شقيقاهما الآخران لودفيج وكارل جريم قد تطوعا فى صفوف الفدائيين لملاحقة فلول الفرنسيين واستغل فيلهلم فترة بقائه فى البيت هـــذه فى مواصله العمل فى مشروعاتهما المشتركة . فأعد الجزء الثانى من كتابنا «حكايات الأطفال والبيت» للطبع ، وبدأ كذلك فى اعداد طبعة جديدة من كتاب «الإدا «Edda (انظر الفقرة التالية حاشية رقم ٢٣) . واستطاع فى عام ١٨١٤ أن يحصل على وظيفة أمين مكتبة ثان فى مكتبه كاسل .

وانتهز جاكوب فترات وجوده القصيرة المتقطعه فى كاسل لمتابعة العمل فى حماس فى المشروعات القائمة ، بحيث صدرت للاخوين فى عام ١٨١٥ وحده ثلاث كتب هى : الجزء الثانى من «حكايات الأطفال والبيت» ، وكتاب «الإدا» وكتاب «هينريش المسكين» . ومما يذكر أن الأخوين جريم قد تبرعا بحقوقهما من نشر كتاب «هينريش المسكين» لتسليح الفدائيين المناضلين ضد الاحتلال الفرنسى .

وكان الاخوان جريم قد أسسا فى عام ١٨١٣ مجلة «الغابات الألمانية القديمة Altdeursche Walder والتى استهدفا من ورائها : «احياء دراسة الحضارة الألمانية القديمة وبعث روحها . التى بدأت قيمتها تلقى الاعتراف من

أكثر من جهة ، (٩) على أنهما لم يستطيعا الاستمرار فى إصدار المجلة طويلا فتوقفت عام ١٨١٦ .

وكانت المهام الدبلوماسية قد قادت جاكوب إلى فيينا حيث كان المجتمعون يضعون خريطة جديدة لأوروبا بعد اندحار نابليون . وظل هناك ورغم المشاغل العديدة على حرصه فى التردد على المكتبات ومداومة البحث والاطلاع ، مما جلب عليه تبرم مليكه ، الذى ضايقه من جاكوب « عدم تردده على المجتمعات والصالونات » . وكان جاكوب يشكو كثيرا فى خطاباته إلى أصدقائه وإلى أخيه من « كثرة الشخصيات المملة التى يتحتم عليه التعرف عليها والاتصال بها » . بل إنه عبر لأخيه فى خطاب بتاريخ ٢ مايو ١٨١٥ عن رغبته فى ترك هذا العمل نهائيا .

(هـ) العمل المشترك فى كاسل : وبالفعل ترك جاكوب السلك السياسى فى ديسمبر ١٨١٥ ليتفرغ كلية لشغل حياته الشاغل وعاد إلى كاسل حيث حصل فى إبريل ١٨١٦ على وظيفة أمين مكتبة فى مكتبة كاسل التى كان فيلهلم يعمل بها منذ ١٨١٤ . ولقد كان قرارا رومانسيا من جاكوب فعلا أن يتخلى وهو فى الحادية والثلاثين عن هذا العمل ذى المستقبل الواعد ليعمل كأمين مكتبة مسكين مكرسا كل جهده للكشف عن ذخائر تراث بلاده ويحقق بذلك فى نفس الوقت أمل عزيز للاخوين هو أن يعملا معا فى مكان واحد ، حيث يمكن لأواصر التعاون العملى والروحى بينهما أن تبلغ مداها .

وقد وصف جاكوب فى « ترجمته الذاتية » السنوات الثلاثة عشر التى تلت ذلك فى عملهما هذا فى مكتبة كاسل بأنها « أهدأ فترات حياته ، وأكثرها عملا » .

---

(٩) انظر مانفريد ليدار — المرجع السابق — صفحتى ٣٢ — ٣٣ .

وربما أوفرها عائدا على الاطلاق » .(١٠) وهذا حق فعلا ، فقد أثمرت عزلتهما فى كاسل هذه أينع الثمار ، ودفعتهما إلى رفض كثير من العروض ، ليس آخرها وظيفة هيئة التدريس بجامعة بون .

وكان أبرز ثمار هذه الفترة على الاطلاق مؤلف جاكوب الخطير البعيد الأثر « الأجرومية الألمانية » .(١١)

وفى ربيع ١٨٢٥ طرأ على حياة الأخوين المشتركة فى كاسل تغير جديد . إذ تزوج فيلهلم جريم فى مايو من تلك السنة من آنسة كانت تربطهما بها صداقة وطيدة منذ أمد بعيد . ودخلت فى فريق العمل ، وساد الثلاثة ألفة وانسجام لم يعكر صفوه شيء حتى النهاية . أما جاكوب — الذى لم تلعب المرأة أى دور فى جميع مراحل حياته — فقد أصبح طبعا عضوا فى الأسرة الجديدة التى نمت بعد ذلك بميلاد أطفال فيلهلم الثلاثة .

و — الاخوان جريم يغادران كاسل : كان الاخوان قد تمتعا فى تلك الفترة بسمعة فائقة بين دوائر المتخصصين . فكان يتراسلان مع أكبر علماء عصرهما ، وكرمتهما الاكاديميات والجمعيات العلمية ، ومنحتهما جامعة ماربورج درجة الدكتوراه الفخرية ، علاوة على الشهرة الجماهيرية التى تمتعا بها حيث كانا يعرفان باسم « الاخوين مؤلفى الحكايات » . على أن الملك فيلهلم الاول حاكم ولاية هسن التى كانا يعيشان ويعملان فيها لم يشأ أن يسمع أو يرى شيئا من هذا كله . ولم يوجه كلمة ثناء أو تقدير واحدة لأمينى المكتبة اللذين كانا يعملان لديه . بل

(١٠) مانفريد ليمار ، المرجع السابق ، ص ٣٤ .

(١١) الاشارة هنا إلى كتاب Deutsche Crammatik كما أثمرت تلك الفترة طائفة من المؤلفات الهامة التى سنعرض لها بالتفصيل فى الفقرة التالية من هذه الدراسة .

حدث عندما أهداه جاكوب جريم كتابه « الاجرومية الالمانية » أنه لم يقل شيئا سوى : « أنه يأمل ألا تلهى هذه الاشغال الثانوية جريم عن عمله الاصلى » . ولم يتغير هذا الموقف بتولى فيلهلم الثانى مقاليد الحكم فى الولاية ، فلم يجرؤ جاكوب أن يهديه شيئا من مؤلفاته ، معلقا على ذلك بقوله : « أخشى أن يعتبر عملنا فى المكتبة لا لزوم له لنا ، ويكفى أننا الوحيدان اللذان بقينا دون تلك العلاوة الضئيلة التى وزعت على كل موظفى الولاية الآخرين » .(١٢) وظلت المضايقات والاهانات تتلاحق بما كان زملاؤهما يوغران به صدر الحاكم ، حتى وصلت إلى حد التجاوز فى الترقية بشكل مسيء ووجدا أنه بات من المستحيل عليهما البقاء فى كاسل ، رغم ارتباطهما العاطفى الوثيق بها ، وانقضاء فترة خدمة ١٣ و ١٥ سنة على التوالى لكل منهما فيها . فقبلا فى عام ١٨٢٩ — الذى وجهت اليهما فيـــه تلك الاهانة — دعوة لشغل وظيفة بهيئة التدريس بجامعة جوتنجن . وقبل الحاكم استقالتهما على الفور ، ولم يجد ما يقوله سوى تلك الكلمات المخزية : « السيدان جريم يتركان الخدمة ، يا للخسارة ، إنهما لم يعملا شيئا من أجلى على الاطلاق » .

وانتقلت الأسرة فى آخر ديسمبر ١٨٢٩ إلى مدينة جوتنجن ، حيث شغل جاكوب وظيفة أستاذ كرسى الفلسفة وأمين مكتبة الجامعة . وعمل فيلهلم أمينا بمكتبة الجامعة أيضا . ولنا أن نتصور صعوبة مغادرتهما لمدينة كاسل وتغييرهما لإيقاع الحياة الذى اعتاداه على امتداد تلك السنوات الطويلة ، وتكيفهما لاعباء المناصب والبيئة الجديدة .

---

(١٢) من خطاب إلى صديقه كارل لاخمان K. Lachmann بتاريخ ٢ مارس ١٨٢٣ ، قارن مانفريد ليمار ، المرجع السابق ، ص٤٣ .

ثم تحسن وضع فيلهلم أيضا إذ عين فى فبراير ١٨٣١ أستاذا بدون كرسى مع بقائه فى وظيفة أمينا للمكتبة ، ثم عين أستاذا ذا كرسى فى يونيو ١٨٣٥ .
وفى ١٨٣٢ كرمت أكاديمية العلوم ببرلين الأخوين بتعيين جاكوب عضوا عاملا فيها وفيلهلم عضوا مراسلا .

ولم تعطل مهام المنصب الجديد جاكوب عن متابعة نشاطه فى التأليف كما كان يتخوف فى البداية . فقد شهدت سنوات جوتنجن مجموعة كبيرة من المؤلفات على رأسها : الجزء الثالث من « الاجرومية الالمانية » ، ثم الجزء الرابع بعده بست سنوات ، و « ثعلب راينهارت » ، و « الميثولوجيا الالمانية » وغير ذلك من المؤلفات التى سنعرض لها فى حينه .

كما أصدر فيلهلم أعمالا جديدة فى تلك الفترة رغم مهاجمة المرض له أكثر من مرة ، وتأثيره على صحته العامة .

ز — الخروج من جوتنجن : على أنه لم يكتب للأخوين جريم أن تطول اقامتهما فى جوتنجن بنفس طولها فى كاسل . فقد دخلا أطرافا فى معارك الدستور التى كانت مشتعلة فى ذلك الوقت على أشدها ، والتى كانا يتابعانها من قبل ذلك بوقت طويل . فقد حدث بعد أن اعتلى الملك ارنست أوجست عرش هانوفر أن أوقف العمل بالدستور وأراد إخضاع البلاد لحكمه المطلق . فثارت كل الطوائف ، وكان من بين أساتذة جامعة جوتنجن من قرر السير فى مقاومة هذا الطغيان إلى آخر المدى . فوقعت مجموعه منهم اعلانا خطيرا وجريئا بهذا المعنى ، وكان من بين الاساتذة السبعة الموقعين عليه جاكوب وفيلهلم جريم ورغم معارضة الجميع لهذا الطغيان الملكى إلا أنه لم يرد أن يضحى بمستقبله المهنى من الأساتذة سوى هؤلاء السبعة وقد كتب فيلهلم جريم معلقا على ذلك : « وهنا

بدأت الشخصيات تتكشف على حقيقتها ، وتتساقط الأقنعة التى كانت تتستر بها ، كما تتساقط الأوراق عن أشجار الخريف فى إحدى الليالى القارسة البرد» (١٣).

وقامت المظاهرات الجماهيرية والطلابية تؤيد الأساتذة الأبطال السبعة ، وعقدت الاجتماعات المؤيدة لهم ، ولم يجد الملك أمامه سوى أن يضرب بعنف ليضع حدا لهذه الحركة الجماهيرية العاتية أو على حد تعبيره « ليوقف هذه البداية الاجرامية » . فأمر فى ١١ ديسمبر ١٨٣٧ بفصل الأساتذة السبعة من مناصبهم . بل فرض الحاكم على ثلاثة منهم من بينهم جاكوب جريم مغادرة الولاية فى خلال ثلاثة أيام . وودعت المظاهرات الضخمة جاكوب جريم حتى حدود الولاية بحماس منأجج يدل أعظم الدلالة على مدى تأثير هؤلاء الأساتذة العظام فى طلابهم وفى الأجيال الجديدة عموما .

وقد عاد جاكوب إلى العمل فى مدينة كاسل ، بينما بقى فيلهلم مع أسرته مؤقتا فى جوتنجن . وتدل خطابات جاكوب إلى زملائه وأصدقائه على أنه لم يندم أويتردد لحظة واحدة على ما فعل .

وأثارت حركة الأساتذة السبعة ردود فعل وحركات تأييد وتعاطف واسعة النطاق شملت المانيا بأكملها من أقصاها إلى أقصاها . بل نظم الشعب هيئات خاصة لجمع الأموال — من أفراد الشعب ومن حكومات الولايات الأخرى — لإعاشة الأساتذة السبعة . ومن الجدير بالذكر أن جاكوب أبى أن يقبل شيئا من هذه الأموال ، ولكنه اضطر إلى الاذعان والقبول تحت الحاح زملائه حتى

---

(١٣) مانفريد ليمار ، المرجع السابق ، ص ٤٩

« لا يجرح شعور الجماهير، ويخلق اضطرابا فى الحركة الشعبية التى لم تشهد لها المانيا مثيلا من قبل» .(١٤)

وذهبت الجماهير إلى مدى بعيد فى التعبير عن تأييدها ومساندتها للأساتذة السبعة ، وكان من بين صور التقدير أن كثر نشر صورهم فى الصحف والمجلات ، بل طبعت صورهم على الأوانى الزجاجية والخزفية ، ودشن أحد أصحاب مصانع السفن فى هامبورج إحدى سفنه باسم واحد منهم هو « دالمان » . . الخ

وظل الأخوان منفصلين لمدة ثلاثة أرباع السنة فى أعقاب أحداث جوتنجن ولم يستطع جاكوب — الذى كان يعيش فى كاسل — أن يجد الهدوء والرضا بعيدا عن أوراقه وكتبه . حتى وافاه فيلهلم مصطحبا أسرته فى سبتمبر ١٨٣٨ ،والتأم الشمل من جديد .

على أن أحداث جوتنجن لم تعد على الشعب الألمان بمكسب سياسى فحسب، وانما كان لها عائد على بالغ القيمة أيضا ، ألا وهو « القاموس الألمانى » الكبير الذى سنتناوله بالحديث فى حينه .

ج — عرض العمل عليهما فى برلين : انقضت ثلاث سنوات بعد العزل من جامعة جوتنجن ، ولم تجسر أى ولاية المانية بعد على عرض العمل على الأخوين

(١٤) من خطاب زميله — المفصول معه — البروفسور دالمان Dahlmann اليه المؤرخ ٣٠ ديسمبر ١٨٣٧ . أنظر ليمار ، المرجع السابق صفحتى ٥٠ — ٥١ ، وعلى صفحات ٥٢ وما بعدها مزيد من نصوص خطابات جاكوب وفيلهلم التى تعبر عن مشاعرهما إزاء تلك الازمة .

جريم ، على الرغم من كثرة عدد من كانوا يرون فى المانيا ضرورة ذلك كنوع من انصاف هؤلاء الأساتذة . ومن المؤكد أن جاكوب كان يفضل الذهاب للعمل فى جامعة برلين ، لو أنه عرض عليه ذلك ، خاصة وهو عضو عامل بأكاديمية العلوم فيها على نحو ماأشرنا . ولكنه لم يتلق مع ذلك أى عرض من دولة بروسيا ، وفضل أن يتخذ كاسل منفى له .

ولم تسنح الفرصة للذهاب إلى برلين إلا بعد أن اعتلى عرش بروسيا الامبراطور فريدريش فيلهلم الرابع فى صيف ١٨٤٠ . إذ كان معروفا عن الملك الجديد حبه وتقديره للعلوم والفنون ، كما أن مواقفه السياسية الأولى صادفت رضى فى نفوس الفئات البورجوازيه الليبرالية . وقد سبق للامبراطور — وهو بعد ولى للعهد — أن عبر عن تعاطفه مع الأخوين جريم . ولكنه تردد فى البداية فى عمل شىء لهما عاملا بذلك حسابا لأقاربه حكام هانوفر . بل إن الملك ارنست أوجوست استشاط غضبا عندما جاء فى الصحف — فى أغسطس ١٨٤٠ — نبأ احتمال عرض العمل فى جامعة برلين على الاخوين جريم ، ويقال انه قرر الثأر منهما ، وتعطيل تنفيذ ذلك العرض . ولكن اساتذه برلين أفلحوا برغم ذلك فى حمل الملك على توجيه دعوة كريمة الى الاخوين للتدريس بجامعة برلين (وكان ذلك فى ٢ نوفمبر ١٨٤٠) . ولما لم يكن بالجامعة كراس أستاذية شاغرة آنذاك ، فقد عينا بالجامعة فى وظيفة باحثين متفرغين للبحث كلية . وقد كان لهذا الوضع ميزة توفير القدر الكافى من الوقت لهما لمتابعة أبحاثهما ، وإن كان من حق جاكوب مع ذلك — بحكم عضويته فى الاكاديمية — أن يحاضر الطلاب ، وهو الحق الذى منح لفيلهلم بعد ذلك بوقت غير طويل . ولكن المهم أن وظيفة الجامعة كفلت لهما مستوى معقولا — ليس بالمترف — للمعيشة يتيح لهما التفرغ الكامل للبحث .

وأخيراً رحلت أسرة جريم إلى برلين حيث قوبلت بترحاب كبير ، خاصة من جماهير الطلاب ، الذين لم تكن قد غابت عن ذاكرتهم أيام جوتنجن وأحداثها ، وحظيت محاضراتهما بجمهور وفير من الطلاب . وظل الأخوان على علاقتهما الطيبة بالطلاب ، حتى تركا الجامعة ، وأحيلا إلى المعاش (جاكوب فى عام ١٨٤٨ ، وفيلهلم فى عام ١٨٥٢) .

وظل الاخوان يتمتعان بسمعة علمية فائقة ، وبمكانة رفيعة لدى المتخصصين . يشهد على ذلك انتخاب جاكوب رئيسا لمؤتمر المؤرخين وأساتذة اللغة الالمانية الذى عقد فى مدينة فرانكفورت فى ٢٤ سبتمبر ١٨٤٦ وسط مظاهر التقدير والاجلال . كما أعيد انتخابه لنفس المنصب فى مؤتمر المؤرخين للتالى الذى عقد فى مدينة لوبيك فى شمال المانيا عام ١٨٤٧ .

على أن المؤتمرات العلمية التى كانت تدفق فى أربعينات القرن التاسع عشر — والتى كانت تضم ممثلين عن جميع الولايات الألمانية — لم تكن مجرد محافل علمية محضة ، وإنما كانت تتخذ دائما مناسبة لمناقشة مشكلات الوطن الأم المانيا ، وآمال وعقبات توحيد الممالك والولايات المشتته فى دوله واحده قوية وكان للاخوين جريم شأنهما فى ذلك شأن كبار علماء عصرهما - باع طويل فى مناقشة تلك الامور والاسهام بالفكر والجهد دون تردد . فقد كان مستقبل المانيا الام شغلهما الشاغل ، وكان هذا الحب الخرافى العنيف لالمانيا ولكل ماهو المانى الباعث الأكبر على انجاز الغالبية العظمى من مؤلفاتهما ، إن لم يكن قد صدرت جميعا دون استثناء بدافع من هذا الحب ، ورغبة فى جمع رابطة أبناء الوطن الواحد .

وكانت المعارك الدستورية قد احتدمت وبلغت مداها فى ذلك الوقت فى جميع الممالك والولايات الألمانية دون استثناء ، حتى بروسيا التى اطمأن الليبراليون فى

بداية الامر إلى مليكها فريدريش فيلهلم الرابع ، لم تمكث طويلا بعيدا عن تلك المعارك المطالبه بالدستور ، وبمشاركة الشعب فى تسيير شؤون بلاده. وبدأ الاخوان جريم نفسيهما يحسان مرارة خيبة الامل عن المواقف المتعسفة، بل والطاغية التى اتخذها فريدريش فليلهم ، وخاصة فى خطبه افتتاح برلمان الولاية الموحدفى ١١ ابريل ١٨٤٧ .

ثم جاءت سنة ١٨٤٨ بأحداثها العاصفة واضطرمت المانيا كلها بغضب كاسح فقد كان لثورة فبراير فى باريس واعلان الجمهورية الفرنسية أثر مباشر على إشعال الأحداث فى البلد المجاور المانيا . وتعددت المظاهرات والاجتماعات ، التى أسفرت عن عقد برلمان ألمانى موحد فى مدينة فرانكفورت . وقد افتتح هذا البرلمان جلساته فى ١٨ مايو ١٨٤٨ ، وكان جاكوب جريم أحد أعضائه المنتخبين وكان هدف المؤتمر بالطبع العمل على إخراج الوحدة الألمانية إلى الوجود ،التى أبى حكام الولايات الألمانية تحقيقها عام ١٨١٥ . ولكن البرلمان ترك التفكير الجدى فى الوسائل والسبل المحددة الكفيلة بتحقيق تلك الأهداف العظيمة ، وتاه وسط ضباب المناقشات الفرعية ، مما أفقده كل قدرة على العمل الناجح المؤثر وأفقده بالتالى احترام الشعب وتقديره .

ولعلنا نتوقف هنا لحظة للحديث عن اتجاهات جريم الحزبية وعن نشاطهما السياسى على العموم. أكدنا أكثر من مرة أن العاطفة القومية للاخوين جريم أسطع من نور الشمس ، مما يترتب عليه بالبداهة أنهما كانا دائمى المتابعة لكل ما يجرى على المسرح السياسى فى وطنهما غير أنهما لم يشاركا بشكل مباشر فى الأحداث السياسية اليومية إلا فى أثناء فترة جوتنجن إبان أحداث سنة ١٨٣٧ فالأخوان لم يكونا ثوريين بطبيعتهما . ولذلك لاندهش عندما لانجدهما لا يشاركان بشكل فعال فى أحداث مارس ١٨٤٨ العاصفة ،والتى كانت بالتأكيد

أبعد مدى من أحداث جوتنجن سنة ١٨٣٧ . غير أن جاكوب كان دائم الاستعداد دون توان للمشاركة فى العمل البرلمانى ، دون أن ينتمى مع ذلك إلى أى مجموعة حزبية ، خاصة أثناء فترة انعقاد البرلمان الألمانى المذكور فى فرانكفورت .

وكان يردد دائما الموقف المعروف عن المستقلين الليبراليين إن كل حزب من الأحزاب يزعم لنفسه جانبا واحدا فقط من الحقيقة ، وأنه يريد أن يقرر موقفه بناء على اقتناعه دائما ، وليس وفقا للاعتبارات الحزبية . ومن ثم لم يحتل جاكوب جريم مكانة سياسية قيادية وسط تلك الأحداث ذات الطابع الثورى العاصف ، برغم متابعته الدائمة ومشاركته الدائبة فى أحداث بلاده وعلى خلاف هذا الطابع الليبرالى لآراء جاكوب ، كان فيلهلم أميل إلى المواقف المحافظة .

وأنفق جاكوب جريم أربعة أشهر من وقته الثمين يناقش ويحاور فى برلمان فرانكفورت ، وهو يزداد مع كل يوم يأسا وشعورا بالاحباط وبأن المؤتمر يبتعد يوما بعد آخر عن تحقيق هدفه المنشود ، مما يؤدى كله بالتالى إلى تعويق أمله فى الوحدة الألمانية وبلغ الضيق يوما ما مداه ، وحزم جاكوب أمره على التنازل عن عضويته بالبرلمان ، والانسحاب منه ، عائدا إلى برلين ، إلى حجرة مكتبه وإلى كتبه وأوراقه وكانت هذه الحادثة نهاية نشاط جاكوب على المسرح السياسى ، فلم يعد بعدها إلى المشاركة فى أى عمل سياسى .

وحدث كما هو معروف أن فشل برلمان فرانكفورت فى العمل على خلق الوحدة الألمانية ، ولم تستطيع الثورة أن تحقق هى الأخرى أهدافها وجثمت الظروف السياسية على صدور جريم وعلى صدور معاصريهما ، وبدت فكرة الوحدة والحرية أشد ما تكون بعدا عنها فى أى يوم آخر ، وتتردد بكثرة فى

خطابات جاكوب إلى اصدقائه المخاوف على مستقبل الوطن ، وتراوده صوره واضحة عن ضرورة الثورة الشعبية كمخرج وحيد باق لتحقيق هذه الآمال التى فشلت كل الوسائل السياسية الهادئة فى تحقيقها . وفى هذا يقول :

«لكم يدور بخلد الواحد منا التفكير فى مستقبل وطننا الأليم ، ويجثم على قلوبنا ، ويحيل حياتنا مرا .. ولم يعد هناك من سبيل للنجاة من هذا بدون التعرض لأخطار كبيرة واحداث تغييرات جذرية .. ولا أمل إلا فى القوة المطلقة التى لا تبقى ولا تذر . إننى كلما تقدمت فى السن ، كلما ازددت إيماناً بالديموقراطية ولو عدت إلى الجلوس فى برلمان قومى مرة أخرى ، فسوف أتفق مع «أولاند» و «شودر» فى الكثير من آرائهما ، ذلك أن فرص العمل بالدستور فى ظل الظروف الراهنة ، لن تكون له جدوى على الاطلاق ، إننا نحرص أشد الحرص على منجزاتنا ونخشى اطلاق القوة (الشعبية) الكاسحة من عقالها ، ولكن ما أتفه اعتزازنا هـذا إذا لم تكن تعززه عظمة الوطن الأم الموحد» . (١٥)

ووسط هذه الفترة المفعمة بالاحباط السياسى والقلاقل — تماما كما حدث أثناء الاحتلال النابليونى لألمانيا — لم يجد الأخوان من مهرب لأحزانهما خيرا من الاشتغال باللغة والأدب الألمانى بحماس ودون كلل . فشهدت أربعينات القرن الماضى ظهور طائفة من المؤلفات الهامة التى نعرض لها فيما بعد .

ط — نظرة شاملة : الواقع أن العلاقة الأخوية الوثيقة بين جاكوب وفيلهلم جريم تعتبر بحق أحد عناصر الصورة الأساسية التى حفظتها الأجيال لهما فى ذاكرتها ولكنه من الخطأ مع ذلك المبالغة فى توسيع مجال الاتفاق أو التطابق بينهما

---

(١٥) من خطاب ارسل إلى صديقه جورج فايتز G. Waits فى عام ١٨٥٨ ورد عند مانفريد ليمار — المرجع السابق — ص ٦٧.

فقد كان الأخوان شخصيتين متميزتين ، لكل منهما سماته الخاصة التي تتفاوت سواء من حيث الطبيعة العامة أو الاستعداد العلمي . فقد كان فيلهلم — أصغرهما وأضعفهما جسما — رقيقا، متقبلا للجديد ، موسيقيا ، حساسا . أقرب إلى الفنان الحالم منه إلى العالم الرشيد . وكان على العموم أكثر اجتماعية من شقيقه ، يحب الفكاهة ويستطيب الجلسات المرحة ، كما كان محدثا لبقا وقصاصا بارعا . وكان من الناحية العلمية — كما في نشاطه العلمي على السواء — متفهما لكل جديد وملاحاً. وقد وصفه أخاه الأكبر جاكوب في كلمات سريعة قائلا إنه كان « أقل استعداداً للابداع منه للهضم الهادىء الواعي » . وكان الاشتغال بالأدب أحب الأعمال إلى نفسه كما أنه كان كما قال جاكوب عنه — « لا يشق على نفسه في العمل » ، فقد كان يعاني منذ صباه من ربو مزمن ، ومن آلام حادة في القلب قادته أكثر من مرة إلى حافة الموت . (١٦)

أما جاكوب فقد كان أصلب عودا وأشد بنيانا كارقوى الجسم ، ذا طبيعة رجولية حاده ، لا يعرف كثيرا من النبرة الهادئة أو الرقة الداخلية . وقد جمع في رأسه بين الفكر الدينامي المندفع في اقدام ، والبساطة التي قد تصل في بعض الاحيان إلى حد براءة الأطفال . وقد عاش كما قلنا أعزبا فكان العلم شغله الشاغل ، وهمه الوحيد فأبدى في نشاطه العلمي قدرات ابداعية فذة ، وتمكنا في معالجة أي موضوع ، وميلا إلى استكشاف الجديد ، واجتلاء الغامض وكان على العموم محبا للوحدة ، يعشق العزلة والهدوء . لا يعرف الكلل في عمله ، ولا يهوى مجالسه الناس ، ولم تلعب المرأة أي دور في حياته على الاطلاق . فكان في مسائل العلاقات بين الرجل والمرأة أبعد الناس عن الروماسية . وكانت ميوله العلمية تتركز بالدرجة الأولى على اللغة والثقافة الشعبية ، خاصة القديم منها .

---

(١٦) فارن لبمار ، المرجع السابق ، صفحتي ٧٥ — ٧٦

ومما يتفق ولاشك وتلك الطبيعة القلقه المتعجلة المندفعة لجاكوب جريم أنه كان سريع الخطوة ، حتى وهو يتنزه، بينما كان فيلهم يحب المشية الهادئةالمتأنية وأطرف مايحكى فى هذا الصدد أنهما كانا يخرجان دائما للنزهة فى نفس الساعة من النهار ، ولكن نادرا مايمشيان طريق النزهة معا . اذا التقيا فى حديقة الحيوانات ببرلين ، أومأ كل منهما للآخر فى ود ، ودون أن ينطق بـــكلمة واحدة .(١٢)

وأخيرا نجد أن تفاوت مـ هبتهما واستعدادهما للخلق — رغم كل الجوانب المشتركة فى حياتهما — يتجلى فى تركيز كل منهما على المجالات العلمية التى كان يحبها ويميل إليها . والعجيب هنا حقا أن العمل الذى ربط بينهما فى البداية هو تلك المجموعة التى نعرض لها من « حكايات الأطفال والبيت » ومجموعةالحكايات الشعبية أو Sagen . ثم عاد «القاموس الألمانى » وجمع بينهما فى المرحلة الأخيرة من حياتهما . على أن هذا الوضع لم يكن خافيا على جاكوب الذى كتب مرة يقول : « . . . والعجيب أنه رغم كل مايربط بيننا من حب وحياة مشتركة لم تنفصم فقد كنا مستقلين تمام الاستقلال فى مجال الدراسة والتأليف . ومع ذلك كتب جاكوب معترفاً بأنه لم يكتب كل أعماله إلا لفيلهلم بالدرجة الاولى ، لانه أقدر الناس على تقبلها واستيعابها . فكل منهما كان يحسب حسابا للآخر رغم كل ماربط بينهما من ظروف ،ويبدو أنه كان يكمن فى ذلك سر القوة غيرالعادية التى تميزت بها العلاقة بينهما .

ولم يكن سوى الموت بقادر على أن يفصم عرى تلك العلاقة الوطيدة بين الاخوين جريم . ففى السادس عشر من ديسمبر ١٨٥٩ توفى فيلهلم أثر إصابته

---

(١٢) انظر لينار ، المرجع السابق ، ص ٧٦

بورم دموى فى العمود الفقرى ، وقد أشرف على الرابعة والسبعين من العمر .
ولاحاجة بأى انسان إلى أن يصف جسامة الكارثة التى حلت بجاكوب من جراء فقد أخيه ورفيق عمره . وقد عاش جاكرب أربع سنوات بعد أخيه الأصغر ، لم تفارقه طوالها صورة فيلهلم أبدا ، حتى فى أحلامه .

المذهل أن جاكوب قد قضى تلك السنوات الاربع بعد وفاة فيلهلم فى عمل متصل لايعرف الملل وهوفى تلك السن المتقدمة ، بحيث أن زوجة أخيه وأولادها كانوا يضطرون إلى حمله حملا على مغادرة مكتبه .

وقد اشتغل علاوة على متابعة العمل فى « القاموس الالمانى » ، بعدد من الاعمال المتصلة بميدان أجرومية اللغة الالمانية والتراث الشعبى القديم . فأخرج مجلدا رابعا من كتابه « حِكَم القدماء » فى عام ١٨٦٣ . وعاد بمقاله « حول حكايات الحيوان » « uber die Tiersage » إلى طرق موضوعه المحبب . ووضع خطة تفصيلية وبدأ العمل بمقتضاها فعلا لتأليف كتاب عن « العادات الالمانية » لوأنه كان أنجزه ، لعجل بقيام علم الفولكلور عشرات من السنين ، ولأسدى لمن تبعوه على درب الدراسة الفولكلورية خدمات لاتقدر .

والطريف حقا أن اهتمامه ومتابعته للاحداث السياسية لم يفارقه حتى آخر أيام عمره . وقد كتب هرمان جريم — ابن أخيه فيلهلم — يقول فى ذلك : « ظل يتتبع الامور السياسية باهتمام . فاذا جاءت صحيفة الصباح ، وضع قلمه على الفور ، وأخذ يطالع الصحيفة فى اهتمام . . . » (انظر ليار ، المرجع السابق ، ص ٧٨) . وقد يسخر البعض من اعتبار ذلك دليلا على الاهتمام السياسى ، ولكن ماذا كان يمكن لشيخ فى الثمانين ، مزدحم بالعمل إلى هذا الحد الخرافى ، وملىء برصيد طويل من الاحباطات السياسية أن يفعل أكثر من هذا ؟

وعاش جاكوب حتى تلقى فى ٤ أبريل ١٨٦٣ نبأ وفاة شقيقه الرسام لودفيج . ثم دقت ساعة رحيله هو الآخر عندما داهمته فى يوم السبت ١٩ سبتمبر من نفس السنة أزمة قلبية ، أدت إلى إصابته بشلل فى نصف جسده الايمن وفى لسانه . ثم عاودته الازمة فى اليوم التالى ، فلفظ أنفاسه الاخيرة فى ٢٠ سبتمبر سنة ١٨٦٣

وكان جاكوب جريم قد كتب فى أواخر أيامه يقول : « مريما تنقضى حياتنا ، وقد عملنا طوالها بشرف ما وسعنا الجهد على ألا تخبو ذكرانا بين الاجيال القادمة » . (ليبار) المرجع السابق ، ص ٧٨ — ٧٩) . وقد صدق تقدير جاكوب . فقد انقضى أكثر من مائة وعشرة أعوام على وفاة الاخوين جريم ، ولكن اسميهما واسما . انهما مازالت خالدة ، ليس فى ألمانيا وحدها وإنما عند كل شعوب الارض المتحضرة

ثانيا ـ الإنتاج الفكرى للأخوين جريم

هناك أكثر من سبيل لاستعراض الانتاج الفكرى الخصب المتنوع الذى خلفه لنا الأخوان جاكوب وفيلهلم جريم ... هناك أولا إمكانية تصنيف هذا الحشد الضخم من المؤلفات تصنيفا موضوعيا ، فنعالج فى فقرات فرعية المؤلفات فى : تاريخ القانون والسنن القانونية الشعبية ، واللغة تاريخا وأجرومية وفقها ، والأدب فنيه وشعبيه على السواء ، والمجموعات العديدة ، والنصوص المحققه .. الخ . وهناك ثانيا إمكانية استعراض هذا الانتاج وفقا لتسلسل تاريخ صدوره ، فنتتبعه من فترة شبابهما إلى الكهولة إلى الشيخوخة وهكذا . ولكل من المنهجين مزاياه ونقائصه . ولكننا اخترنا السبيل الأخير ، لأنه أقرب تصويرا لواقع حياة الأخوين وأكثر افصاحا عما كانت تضطرم به من دوافع ومؤثرات . حقيقه أن كل انتاجهما ينتظمه خط واحد من أوله لآخره ، وهو إحياء الثقافة الجرمانية القديمة ، والنظر إلى التراث الشعبي المتداول كبقايا ووسائل مساعدة على تفسير ذلك « الماضى العريق » ــ ومحاولة تأصيل الثقافة الألمانية القومية ــ خاصة فى اللغة والأدب والعادات ــ لأنها هى العمود الفقرى والسند الأكبر للوحدة القومية المنشودة ... رغم هذا الخط الواحد الواضح الذى تستهديه جميع المؤلفات ، إلا أن خروج هـــذا أو ذاك بالذات من الأعمال كان صدى واستجابة لظروف واقعية ، نعتقد أننا وفيناها حقها فى الفقرة السابقة . واتساقا مع المقدمة ، نتجه الآن إلى استعراض أهم تلك المؤلفات منتظمة من وفق تاريخ ظهورها .

وقد خلصنا من العرض السابق إلى أن حياة الأخوين جريم الفكرية تنقسم إلى أربعة مراحل رئيسية ، هى : المرحلة الأولى ، وهى فترة الشباب المبكر

وتغطى عقدا بأكمله من عام ١٨٠٦ إلى ١٨١٦؛ . والمرحلة الثانية ، وهى فترة العمل فى مكتبه كاسل وتشمل ثلاثه عشر سنة وبضعه شهور من عام ١٨١٦ حتى عام ١٨٣٠ . أما المرحلة الثالثة فهى فترة العمل فى جامعة جوتنجن وتمتد سبع سنوات من ١٨٣٠ إلى ١٨٣٧ . والمرحلة الرابعة والأخيرة ، وهى فترة العمل فى جامعة برلين ، ثم المعاش ، وهى أخصب الفترات جميعا وأغزرها إنتاجا وتغطى الفترة من ١٨٤٠ إلى ١٨٦٣ . ونفصل الحديث عنها فيما يلى .

ا — المرحلة الأولى :

فترة الشباب المبكر (١٨٠٦ — ١٨١٦) :

فيما يتعلق بالأدب الشعبي الذى جمعه الأخوان جاكوب وفيلهلم جريم فى تلك السنوات فقد كانا يريدان له الذيوع والانتشار بين أبناء الشعب الألمانى المعاصرين لهما . على أنه كان لعملهما هذا جانب آخر سياسى فى نفس الوقت . إذ أرادا به ومن خلاله تجاوز فترة الكآبة التى خيمت على البلاد بسبب الاحتلال الفرنسى ، ورأوا فيه — على حد تعبير فيلهلم — إمكانية « المساعدة على استرجاع عصر آخر مضى » . وكانا يفعلان ذلك بوسائلهما الخاصة ، من خلال التأكيد على القوى الخلاقة للشعب التى تتضح بشكل جلاء فيما جمعاه ودوناه من حكايات وأساطير . وأرادا بذلك أن يعملا فى تلك الفترة العصيبة على تدعيم الوعى القومى عند أبناء الأمة وخدمة مستقبل الوطن .

وفى خلال تلك الفترة خرج الأخوان ببواكير انتاجهما إلى الناس ، ففى عام ١٨١١ صدر كتاب جاكوب الموسوم « حول الغناء الألمانى القديم » ١٨ وفى نفس السنة أخرج فيلهلم كتابه « بعض أغانى الأبطال والملاحم والحكايات

---

(١٨) « uber den altdeutschen Meistergesang »

الخرافية الدانمركية القديمة » (١٩)ثم أتبعه فى عام ١٨١٣ بكتابه « ثلاثة أغانى اسكتلندية قديمة فى النص الأصلى والترجمة »(٢٠)ثم نشرا معا فى عام ١٨١٢ عملين من أشهر الأعمال الأدبية الألمانية القديمة هما : « صلاة عين قيسو » (٢١) و « ملحمة هيلدابراند » (٢٢)وهى الملحمة الجرمانية الوحيدة التى ترددت على الأرض الألمانية .على أن أجمـــل ثمار تعاونهما كانت ولا شك مجموعة « حكايات الأطفال والبيت » التى صدر الجزء الأول منها عـام ١٨١٢ ، وطبعت منه آنذاك ٩٠٠ نسخة .

---

(١٩) «Altdanischen Heldenlieder, Balladen und Marchen »

ولعل القارىء يلاحظ أن جريم حينما يكتب عن التراث الدانمركى أو الاسكندنافى القديم فانما هو يهتم بهما بوصفهما بعض الشعوب الجرمانية التى تمثل ثقافتها تورثه هتمامه .

(٢٠) «Drei altschottische Lieder in Original und uber— setzung »

(٢١) «wessobraunner Gebet «

من أروع الاثار الادبية التى ترجع إلى العصر الجرمانى . والنسخة الموجودة منها عبارة عن معالجة مسيحية للاصل الجرمانى القديم، وهى ترجع إلى أوائل القرن التاسع الميلادى . ويتضمن الجزء الاول من الصلاة بعض الاشارات الى اسطورة جرمانية قديمة عن خلق العالم . قارن : اوبش و باتيل ، قاموس الفولكلور الالمانى .

O. Erich und R. Beit'l worterbuch der deutschen Volkskunde Stuttgart,1955 P. 882

(٢٢) «Hildebrands lied» من التراث الملحمى الغنائى الجرمانى =

ثم أعد فيلهلم — أثناء فترة وجود جاكوب فى رحلاته الديبلوماسية خارج ألمانيا — الجزء الثانى من « حكايات الأطفال والبيت » للطبع . وبدأ كذلك فى إعداد طبعة جديدة من كتاب « الإدا » Edda (٢٣)

وكان جاكوب ينتهز فترات وجوده القصيرة فى كاسل لمتابعة العمل فى حماس فى المشروعات القائمة ، بحيث صدرت للاخوين جريم فى عام ١٨١٥ وحده ثلاثة كتب هى : الجزء الثانى من حكايات الأطفال والبيت » ، وكتاب « الإدا » وكتاب « هينريش المسكين » (٢٤)

= القديم . ولها روايات متعددة ترجع الرواية الالمانية منها الى حوالى عام ٨٠٠ ميلادية التي تعتقد أنها تفتقر الى النهاية المأساوية . وتصور ملحمة هيلدابراند لقاء الاب بابنه وكلاهما لا يعرف الآخر على أن احساسا ما يدفع الاب الى عدم منازلة ابنه .

قارن : إريش وباتيل ، قاموس الفولكلور الالمانى — ص ٣٣٠ — والمراجع الواردة هناك .

٢٣ — «الادا» عمل أدبى شعبى قديم من التراث الايسلندى القديم ينقسم الى قسمين :
(ا) الادا الحديثة وقد ألفت فى عام ١٢٢٥ — وهى عبارة عن كتاب تعليمى فى فن الشعر .

(ب) الادا القديمة أو الادا الغنائية وتضم أساطير آلهة وملاحم أبطال ترجع إلى الفترة من القرن ٩ الى القرن ١٢ م وقد جمعت فى القرن ١٣ .

ويمثل القسمان أحد المصادر الهامة للاساطير الالهية وملاحم البطولة الجرمانية ويحمل الكتاب الذى أصدره جريم من الادا عنوان : أغانى من الادا القديمة : Lieder der alten Edda

(24) «Der arme Heinrich»

٣ — المرحلة الثانية :

فى مكتبة كاسل (١٨١٦ — ١٨٣٠) :

يمثل كتاب « الاجرومية الألمانية » أبرز ثمار فترة العمل المشترك للاخوين فى مكتبة كاسل . وقد احتل هذا المؤلف مكانة خطيرة ، كما كان له أبعد الأثر على الدارسين فيما بعد . وهو يمثل تتويجا لكل مابذله جاكوب من جهود حتى الآن . كما كان بمثابة الاساس الراسخ الذى نهض عليه علم اللغة الجرمانية فيما بعد ، واستمد منه التوجيه وسديد الرأى . ويعتمد هذا العمل الضخم على مراجعات مضنية ودراسات متأنية للمصادر اللغوية على مدى ألفى سنة ، مما جعله يلقى أعظم الثناء من نقاد العصر . ومن الجدير بالذكر أنه لم يقتصر فى كتابه على اللغة الألمانية ببنائها الدقيق وحدها ، وانما أخذ فى اعتباره اللهجات الجرمانية الأربعة عشر فى نفس الوقت . لذلك نلاحظ أن عنوان الكتاب يعنى بالأحرى « الاجرومية الجرمانية » وليس الألمانية فقط .

لم يعمد جاكوب جريم فى كتابه هذا — على نحو ما كان يفعل أسلافه — الى اتخاذ دور المقنن اللغوى الذى يفرض على اللغة قواعد معينة ، وإنما حرص فى المقام الأول على الاعتماد على الملاحظة التاريخية والمقارنة فى الوصول إلى القواعد التى تحكم اللغة نفسها . وقد أعطى هذا المنهج دراسته طابعاً علمياً رصيناً أمنه كثيراً من مواطن الزلل ، وهنات التخريجات المتعسفة التى كانت تملأ كتب الاجرومية الالمانية قبله . ولعل كل ذلك أن يفسر لنا اعتبار المتخصصين عام ١٨١٩ — الذى صدر فيه الجزء الاول من « الاجرومية الالمانية » — « عام ميلاد فقه اللغة الالمانى » .

وشهدت فترة كاسل ظهور مؤلفات أخرى هامة للأخوين جريم عدا كتاب «الأجرومية الألمانية». إذ قام جاكوب جريم «رغبة منه فى إفادة الدراسة اللغوية والتاريخية للأدب»، قام بترجمة كتاب الأجرومية الصربية الصغير»(٢٥) الذى ألفه «فوك ستيفانوفيتش كارادجيك» مؤسس لغة الكتابة والأدب الصربى الحديث. وزود الترجمة بشروح ومقدمة طويلة، ونشره عام ١٨١٤.

ثم شهدت سنة ١٨٢٨ ظهور مؤلف ضخم — فى حوالى الألف صفحة — من وضع جاكوب جريم بعنوان «المأثورات القانونية الألمانية القديمة» (٢٦) وقد أراد جاكوب أن يشغل نفسه بالمادة القانونية الغزيرة التى جمعها عن العصور القديمة، «لكى أروح عن نفسى من عناء العمل الطويل فى الأجرومية.. وذلك بالاتجاه إلى عمل جديد مختلف عن السابق»(٢٧).

وتقدم لنا المادة الغزيرة التى اعتمد عليها هذا الكتاب معلومات مفصلة عن العادات القانونية، والسنن الاجتماعية، والمعتقدات، وأساليب الحياة، واللغة عند الجرمان والألمان القدماء. ولا زال هذا الكتاب — الذى ظل يعاد طبعه حتى عام ١٩٢٢ — يعد حتى يومنا هذا من أهم مراجع المشتغلين بفقه اللغة ودراسة التراث الشعبي الألمانى.

أما عن مؤلفات فيلهلم جريم فى تلك الفترة، فنذكر على رأسها كتابه

---

(٢٥) Kleine Serbischs Grammatik

(٢٦) Deutche Rechts altertuemer

(٢٧) انظر: مانفريد ليمار، المرجع السابق، ص ٤١.

الموسوم : « حول الكتابات الرونية الألمانية »(٢٨)، الذى صدر عام ١٨٢١ ، وقد دفعته إلى تأليفه بعض الآثار التى عثر عليها منقوشة على شواهد بعض المقابر القديمة فوق أحدى التلال . وقد استطاع فيلهلم تحديد الأنواع المختلفه من حروف الأبجدية الجرمانية القديمة على أسس تاريخية سليمة ، فكان هذا الكتاب بمثابة تأسيس علمى لدراسات الكتابة الرونيه . ثم نشر فيلهلم فى عام ١٨٢٨ فصولا مجهولة لإحدى الروايات التى ألفت أثناء الحروب الصليبية باللغة الألمانية الوسطى والمعنونة « الدوق رودلف » Craf Rudelf . وفى عام ١٨٢٩ نشر دراسته عن حكايات البطولة الألمانية من القرن السادس حتى القرن السادس عشر وكان نشر هذه الدراسة عاملا فى تنشيط حركة البحث فى الحكايات الشعبية بصفة عامة .

وعلى الرغم من أن كلا من الأخوين كان مشغولا فى تلك الفترة — بدرجة أكبر — بمؤلفاته الخاصة ، إلا أن العمل المشترك بينهما فى مجال الحكايات الخرافية والحكايات الشعبية لم يتوقف أبداً . ففى ١٨٢٢ أكملا مجموعة « حكايات الأطفال والبيت » بإصدار الجزء الثالث الذى يحوى الشروح والتعليقات . وبذلك فرغا من وضع حجر الأساس للدراسات المقارنة للحكايات الخرافية التى جاءت بعد ذلك .

---

(٢٨) Uben deutsche Runen الكتابة الرونية عبارة عن حروف ذات دلالة دينية ولغوية كانت شائعة فى الماضى البعيد عند الشعوب الجرمانية جميعا . وترجع نشأتها إلى حوالى سنة ١٠٠ قبل الميلاد ، وكانت تنقش على الخشب ، والعظام ، والمعادن ، وكذلك على الاسلحة والحلى وعلى شواهد القبور . وقد بطل استعمال الكتابة الرونية فى ألمانيا حوالى سنة ٧٠٠ ميلادية ، وفى انجلترا حوالى سنة ١٠٠٠ م ، وفى البلاد الاسكندنافية بعد ذلك بوقت طويل .

وفى عام ١٨٢٥ ترجما إلى الألمانيـــة كتاب توماس جرفتون كروكرز T.G. Crokers المعنون « حكايات الجن فى جنوب إيرلنده »(٢٩). وصدرت الترجمة فى العـــام التالى مزودة بمقدمة ضافية تحت عنوان « حكايات الجن الايرلندية »(٣٠).

وأثمرت جهود الجمع المشتركة كذلك الكتاب الشهير « الحكايات الألمانية »(٣١) (الذى صدر فى جزأين ، الأول عام ١٨١٥ والثانى ١٨١٨) فكان بذلك زميلا مرموقا « لحكايات الأطفال والبيت » . وكان الأخوان يركزان اهتمامهما على الحكايات الشعبية Sagen منذ حوالى ١٨٠٦ . وكانا قد فرغا فى عام ١٨٠٩ من وضع فهرس لجميع عناصر الحكايات الشعبية ، وحرصا منذ تلك الفترة على استكمال مجموعتهما من الحكايات وتنميتها باستمرار ، حتى وجداها صالحة للنشر فى عام ١٨١٥ . بل إنهما نشرا « الحكايات الشعبية » بجزأين قبل إصدار الجزء الثالث والأخير من كتابنا حكايات الأطفال والبيت . وذلك على حد تعبير فيلهلم « لكى نبدأ بداية جديدة قبل أن ننتهى » . وقد كتب فيلهلم عن مجموعة الحكايات هذه يقول : « إن لهذه الحكايات جمالها ، على الرغم من أنها ليست على العموم فائقة الجمال من الناحية الشعرية ، أعنى أن الحكايات الخرافية marchen تشبه الزهور ، أما هذه الحكايات الشعبية Volkssagen فتشبه الحشائش والأعشاب النضرة ، التى غالباً ما يكون لها رائحتها وعبقها الخاص المتميز »(٣٢)

---

(٢٩) «Fairy Legndes of the South of Ireland»

(٣٠) «Irische Elfenmarchen»

(٣١) Deutsche Sagen

(٣٢) من خطاب أرسله فيلهلم جريم الى صديقه هاكستهاوزن Haxthausen فى ٤ سبتمبر ١٨١٥ ؛ قارن مانفريد ليمان · المرجع السابق · ص ٤٢ ·

٣ — المرحلة الثالثة

فترة جوتنجن (١٨٢٠ — ١٨٣٧)

لم تعطل مهام التدريس بالجامعة جاكوب عن متابعة نشاطه فى التأليف كما كان يتخوف فى البداية . إذ استطاع فى العام الثانى لإقامته فى جوتنجن أن يدفع إلى المطبعة بالجزء الثالث من كتابه « الاجرومية الألمانية » (كان ذلك فى عام ١٨٣١)، واستكمل المؤلف كله بإصدار الجزء الرابع والأخير بعد ذلك التاريخ بست سنوات . ثم نشر فى ١٨٢٤ كتابه « ثعلب راينهارت »(٣٣)، منفذا بذلك خطة كان قد اتفق منذ تاريخ بعيد (منذ عام ١٨٢١) مع فيلهلم على إنجازها سنوياً(٣٤).

وأخيراً يدخل كتاب جاكوب جريم « الميثالوجيا الألمانية »(٣٥) (الذى صدر عام ١٨٣٥) ضمن المؤلفات التى صدرت فى فترة جوتنجن . وقد قدم جاكوب لمعاصريه صورة رائعة لعالم الآلهة والأرواح الذى عفا عليه الزمن منذ أمد بعيد فى قالب شاعرى أخاذ ، نال إعجاباً كبيراً وقت صدوره . وقد حفز هذا الكتاب بدوره إلى مزيد من البحوث الجديدة فى مجال الميثولوجيا . وعلى الرغم من أن فلهيلم كان يعانى من ضعف صحته العامة منذ صباه كما ألمحنا ، وأصيب مراراً بالمرض فى فترة جوتنجن ؛ رغم ذلك أصدر عدة طبعات جديدة محققة لبعض الأعمال الأدبية الألمانية القديمة . فظهرت « ملحمة هيلدا براند » فى طبعتها الثانية عام ١٨٣٠ ، وصدر فى عام ١٨٣٤ مؤلف فرايدانك Freidank « التواضع » Bescheidenheit وهو عمل أدبى تعليمى ضخم يرجع إلى القرن الثالث عشر . وظهرت قصيدة « روز نجارتن » Rosengarten التى كانت موضوعة باللغة الألمانية الوسطى فى عام ١٨٢٦ . كما أعد فيلهلم الطبعة الثالثة من « حكايات الأطفال والبيت » فظهرت عام ١٨٣٧ ، ولهذه الطبعة قصة سنعود إلى تفصيل الكلام عنها فى سياق آخر فيما بعد .

---

(٣٣) Reinhart Fuchs

(٣٤) قارن معلومات مفصلة عن هذا الكتاب عند ليمار. المرجع السابق ص٦٤ وما بعدها .

(٣٥) «Dentche Mythologie»

٤ ــ المرحلة الرابعة

فترة الإنتاج الوفير (١٨٤٠ ــ ١٨٦٣)

أشرنا فى الفقرة السابقة إلى أن أحداث جوتنجن قد عادت على الشعب الألمانى بمكسب علمى يفوق العـــائد السياسى الذى ترتب عليها ، ونعنى هنا « القاموس الألمانى » الكبير .

القاموس الألمانى : كان هذا القاموس أملا يداعب خيال العلماء والأدباء منذ القرن السابع عشر. وقد وضع ليبنتس Leibniz خطة شاملة لتطوير وتصحيح اللغة الألمانية . وفكر فى مشروع ضخم تقوم على تنفيذه أكايمية علمية . ومع ذلك ظل هذا القاموس سراباً . وانقضت مائة عام قبل أن يعاود أحد التفكير فى هذا المشروع الجليل ، وكانت المبادأة هذه المرة من جانب باحثين أفراد .

وكانت احدى دور النشر فى ليبزيج قد طلبت من الاخوين جريم فى ربيع ١٨٣٨ وضع قاموس المانى لحساب الدار . وبعد أن ترددا فى البـــداية بسبب المشروعات الاخرى المديدة التى كانا يعملان فيها فعلا ، بدأ العمل فى المشروع فى خريف تلك السنة ، يحدوهما الامل فى الاستقلال ماديا عن أى جهة حكومية وتوجيه كل جهودهما للعمل العلمى دون أى إزعاج من جهة العمل . وقد قدرا حجم العمل بست أو سبع مجلدات ، يلزم عام كامل لإعداد كل مجلد منها . وبذلك يستغرق المشروع برمته حوالى سبع سنوات . ولم تخطىء حسابات الاخوين فى مشروع ما بقدر ما أخطأت فى هذا القاموس ، فقد امتدت السنوات السبع إلى أكثر من مائة سنة ، وزادت

المجلدات السبع إلى اثنين وثلاثين مجلداً (٣٦) .

وتضخم العمل فى اعداد القاموس ، حتى بلغ عدد الباحثين والأساتذة الذين كانوا يعاونون فى جمع مادته ثلاثه وثمانين شخصا على امتداد الأراضى الناطقة بالألمانية «من الجبال السويسرية جنوبا حتى البحر الشرقى شمالا. ومن الراين غربا حتى نهر الأودر غربا» .

واستغل الأخوان جريم فترة الراحة بين الفراغ من جمع المادة والبـــدء فى اعدادها للطبع فى شكل قاموس ، استغلاها لاعداد مؤلفات أخرى أو إعادة طبع مؤلفات سابقة بعد تنقيحها. فأعاد جاكوب فى عامى ١٨٣٩/ ١٨٤٠ كتابة الجزء الأول من كتابه «الأجرومية الألمانية» فى طبعته الثالثه. وأصدر فى نفس السنه (١٨٤٠) مجلدين من كتاب «حكم القدماء» Weistuemer تبعهما المجلد الثالث فى عام ١٨٤٢ . ويصور هذا الكتاب المعايير والعادات القانونية منذ القدم وامتدادا حتى عصر جريم فى بعض الأحيان ، كما هى موجودة عند الريفيين ، لم ينشر معظمها إلا فى هذا الكتاب لأول مرة . وبذلك يمثل هذا الكتاب استكمالا لكتاب جاكوب العظيم «المأثورات القانونية الألمانية القديمة» الذى سبقت الاشارة إليه . ويمثل اسهاما بالغ القيمة لعلوم : تاريخ القانون، والحضارة الألمانية القديمة ، والفولكلور .

أما فيما يتعلق بمؤلفات فيلهلم جريم فى تلك الفترة فقد استهدفت مزيدا من الكشف عن ذخائر الأدب الألمانى الوسيط ، الذى أصبح مجال تخصصه المفضل . وقد تمثل اسهامه هنا فى تحقيق العديد من المخطوطات القديمة التى تضم أعمالا أدبية شعبية ، وتأليف بعض البحوث التاريخية الادبية واللغوية ، وكتابة الشروح

---

٣٦ ـ أورد مانفريد ليمار، المرجع السابق ، حديثاً متصلا عن منهج تأليف القاموس ، وظروف جمع مادته .. الخ وذلك على صفحات ٥٤ وما بعدها .

والتعليقات على ماينشره من مخطوطات أو مترجمات . ونذكر من هذه المؤلفات: العمل الأدبى المعنون « فير نهر من حوض الراين الأدنى » (٣٧) الذى صدر عام ١٨٣٩ وكتاب « الحداد الذهبى »(٣٨) من تأليف كوزراد فون فورتسبورج Konrad von wurzburg صدر عام ١٨٤٠ .

وقد كان كتاب جاكوب المعنون : « تاريخ اللغة الألمانية » من أبرز انتاجه الذى ظهر فى الأربعينات . وقد صدر هذا الكتاب فى عام الثورة ١٧٤٨ ، وكان جاكوب يرى لهذا العمل أيضا طابعا وهدفا سياسيا . حقيقه أنه كان يعتبر كل مؤلفاته أسلحة يضعها فى أيدى مواطنيه ليخوضوا بها معركة الوحدة الوطنية ، ولكنه اعتبر هـــذا الكتاب أقوى تلك الأسلحة جميعا ، لأنه يؤكد بمنتهى الوضوح وحـــدة اللغة الألمانية ، التى تعتبر بدورها أقوى عوامل الوحدة الوطنية .

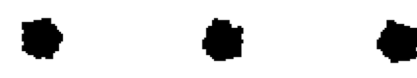
أما من ناحية القيمة العلمية لهـــذا الكتاب فهو يستند فى بنيته الأساسية على قضية أثبت البحث العلمى المعاصر فى اللغة الألمانية فسادها . وهو عدا الملاحظات المتناثرة وبعض التجميعات والاشارات العابرة لم تعدله سوى قيمة علمية تاريخية فحسب . ولكننا ونحن نذكر هذا لا نغفل مع ذلك الاثر القوى الذى أحدثه هذا الكتاب على معاصرى جريم وقت صدوره ، وما أعطاه للبحث العلمى فى تاريخ اللغة الألمانية من دفعات قوية ، هى التى قادت العلماء بالتأكيد فيما بعد إلى ذلك المستوى الرفيع ، الذى استطاع أن يخطىء قضاياه الاساسية .

---

(٣٧) « Wernher Von Niederrnein »

(٣٨) « Goldene Schmied »

وعلاوة على كتاب « تاريخ اللغة الألمانية » ، فقد شهدت هذه الفترة صدور دراسات صغيرة فرعية لن يتسع المقام للكلام من كل منها ، ناهيك عن حصرها جميعا . وهي كلها مجموعة في الكتاب الضخم الذي صدر بعد وفاة جاكوب جريم ليضم دراساته الصغيرة ومقالاته ، وترجمته الذاتية .. الخ والمعنون « كتابات متفرقة » Kleine Schriften . ويقع في ثمانيه مجلدات صدرت في الفترة من ١٨٩٤ حتى ١٨٦٠ . (وقد صدرت الترجمة الذاتية في المجلد الأول من الكتاب ، وثبت بمؤلفاته جميعا في المجلد الرابع) . أما فيلهلم جريم فقد صدر له منفردا كتابا بنفس العنوان يحوى أيضا مقالاته المتفرقه وخطبه وكلماته — نشر بعد وفاته أيضا — في الفترة من ١٨٨١ حتى ١٨٨٧ ويقع في أربعة مجلدات (وهنا أيضاً جاءت الترجمة الذاتية في المجلد الأول من الكتاب ، وثبت المؤلفات في المجلد الرابع)



عودة إلى « القاموس الألماني » : على أن الأخوين جريم قد كرسا جل جهودهما منذ بداية الخمسينات لخدمة ذلك العمل الذي يشترك مع كتابنا « حكايات الأطفال والبيت » في بلوغ أوسع درجة من الشهرة والانتشار من بين سائر مؤلفات الأخوين جريم ، وفي تخليد اسميهما مادام هناك بشر يقرأ . . . ذلك هو « القاموس الألماني » .

كانت قد انقضت حتى الآن أكثر من عشر سنوات في تجميع المادة العلمية للقاموس بنشاط بالغ وهمة فريدة ، منذ بدأ العمل في المشروع عام ١٩٣٨ .

ولم يكن أحد منهما قد بدأ بعد في التفكير في تحرير الجزء الأول من القاموس . وهنا وبعد هذا الركم الهائل بدأ الأخوان يدركان بمنتهى الوضوح ضخامة التبعة

وعظم المسئولية . ولايخفى على أحد أن مشروعا كهذا يفوق جهد أى باحث مهما كانت همته ومهما جاهد فى سبيله .ويكفى أن جاكوب قد اضطر لكى يشرع فى تحريره إلى إرجاء كثير من المشروعات ، واستبعاد بعضها تماما من خطة عمله . ومع ذلك فقد كان الأخوان يتحملان ذلك العبء الثقيل بسعادة الوطنى المجاهد وصبر العالم المحب . ولنتذكر أن جاكوب كان عند بدء التفكير فى القاموس فى الثالثة والخمسين من عمره وفيلهلم فى الثانية والخمسين . ولكنهما لم يفكرا كما قلت فى التراجع اطلاقا ، ليس بدافع الوفاء بوعدهما للناشر ، ولكن حرصا منهما على تنفيذ هذا « الواجب الوطنى » و « التزاما أخلاقيا منهما بوحدة الوطن » .

وفى عام ١٨٥٠ كان جاكوب — الذى تولى الاشراف على المشروع — قد اجتاز صعاب البداية الأولى ، وشرع فى العمل التحريرى فعلا فى الجزء الأول من القاموس . وقد كتب فى سنة ١٨٥٢ يقول : « إننى أجلس خلف هذا العمل اثنا عشر ساعة يوميا على الأقل . وهو رقم له دلالته بالنسبة لرجل على أبواب الثامنة والستين من عمره » (٣٩) وفى أول مايو ١٨٥٢ صدر القسم الأول من المجلد الأول من « القاموس الألمانى »فى ٤٠٠ عامود ،محدثا ضجة هائلةوانبهارا فى الأوساط المتخصصة وقتها . وقد كتب الناشر إلى جاكوب بعد صدور الكتاب بنحو ثلاثة أسابيع سعيدا بالنجاح الباهر الذى لقيه الكتاب ، وواصفا إياه بأنه « أعظم عمل أدبى فى القرن التاسع عشر » .

وفى عام ١٨٥٤ اكتمل صدور المجلد الأول من القاموس مزودا بمقدمة

---

(٣٩) من خطاب له إلى صديقه أوجو ستشتوبر A. Stoeber أرسله له خلال عام ١٨٥٣ : قارن ، مانفريد ليمار ، المرجع السابق ، ص ٦٩

ضافية بقلم جاكوب جريم . وقد طبعت منه كمية خيالية بالنسبة لظروف العصر (بل بالقياس إلى الطبعة الأولى من أول مجلدات «حكايات الأطفال والبيت») ، وهى أربعة آلاف نسخة . وإن كان العدد قد انخفض إلى النصف فى المجلدات التالية . وشرع جاكوب بعد صدور المجلد الأول فورا فى العمل فى المجلد الثانى . ومع ذلك فقد سار المشروع بخطى بطيئة ، مما كان مثار ضيق للناشر ولجمهور قرائه على السواء . ولكن ما حيلة فرد مهما كانت قدراته أمام عمل بالغ الضخامة كهذا . ويجب أن نذكر أن جاكوب قد بدأ العمل وحده منفردا ، فأنجز الحرف ا ، ب ، حـ . وانضم فيلهلم إليه فيما بعد حيث أنجز حرف د . وإن كانت المجلدات التى ظهرت فى حياة الأخوين قد انطبعت كلها بأسلوب جاكوب وطريقته . وقد كتب جاكوب فى عام ١٨٥٨ تقييما للمؤلف من وجهة نظره يصور لنا ببساطة مدى ضخامة العمل ، إذ يقول :

«ولتضع نصب عينيك صورة حية للعمل فى القاموس . لقد أنجزت فى ثلاث سنوات تحرير الحروف ا ، ب ، حـ فى ٢٤٦٤ عامود مطبوع بالبنط الصغير شغلت ٤٥١٦ صفحة فولسكاب من خط يدى . وأنا هنا لا بد أن أكتب كل حرف فى القاموس بيدى ، ولا أسمح لنفسى بالاستعانة بأحد . وسيقوم فيلهلم خلال السنوات الثلاثة القادمة بتحرير حرف د ، على الرغم من أن هذا يعطل المشروع كثيرا عن التوقيت المرسوم له ، وسيقع هذا الحرف فى ٧٥٠ عامود . على أن حروف ا ، ب ، حـ ، د لا تمثل سوى ربع العمل كله فقط . فإذا تواضعنا فى تقديراتنا قلنا إنه لا زال أمامنا حتى الفراغ من العمل حوالى ١٣٠٠٠ عامود مطبوع أو بتقدير خط يدى حوالى ٢٥٠٠٠ صفحة . أى مستقبل رهيب ينتظرنى إذن ! » (٤٠)

(٤٠) من خطابه إلى صديقه دالمان المؤرخ فى ابريل ١٨٥٨ ، قارن ، مانفريد ليمار المرجع السابق ، ص ٧٠

ومن الطبيعى إزاء هذه الارقام أن يراود الأخوين الشك — رغم كل مايبذلانه من جهد — فيما إذا كانت ستتاح لهما فسحة من العمر لانجاز هذا العمل حتى نهايته ، وكان يعزيهما اعتقادهما أن المجلدين اللذين صدرا حتى سنة ١٨٥٨ يمكن أن يكونا نموذجا يحتذى عند انجاز بقية المجلدات ، وفى هذا الكفاية .

وقد أراد جاكوب من المشروع الذى كان مقدراً له فى البداية أن يخرج فى سبعة أو ثمانية مجلدات ، أراد به أن يكون كتابا للشعب الألمانى وللبيت الالمانى. ويعلل جاكوب فى مقدمته للمجلد الأول فشل المحاولات السابقة لوضع قاموس المانى بأنها « أخفقت حتى الآن لسببين اثنين : أنها لم تشبع حاجة العلماء المتخصصين، ولا حاجة الشعب » .

ولا شك أن تصور الأخوين جريم للقاموس ككتاب شعبى يطالع فيه الناس باستمرار ، تنمى ثروتها اللغوية وتنقيها .. الخ يبدو لنا مثارا لشىء من الدهشة ولاشك ، ولكنه مؤثر أبلغ التأثير مع ذلك . ولقد ذهب جاكوب إلى حد القول بأن « هذا القاموس يمكن أن يخدم حاجة الاسرة ، ويقرأ فيه بتأمل وتذوق. لماذا لا يعمد الاب إلى اختيار بعض الكلمات ، وقراءتها على الأطفال فى المساء، فيختبر بذلك موهبتهم اللغوية ، ويجدد ثروته اللغوية الخاصة ؟ ولاشك أن الأم ستجلس منصتة فى سعادة . . . » (انظر ليار ، المرجع السابق ،) . حقيقة أن الملايين قد استخدمت هذا القاموس منذ ظهورة حتى الان ، ولكننا لانعرف إلا قلة قليلة فقط ، هى التى استخدمته على النحو الذى أراده جاكوب جريم .

على أنه لم يكتب للاخوين جريم أن يكملا القاموس الألمانى حتى نهايته . فقد حدث أن توفى فيلهلم بعد أن أنجز الحرف D ، وهو مساهمته الوحيدة

في العمل كله . أما جاكوب فقد قبضت روحه وهي يكتب في كلمه «ثمرة» Frucht في حرف «الفاء» . ووقع على عاتق الجيل التالي عبء استكمال هذا المشروع المشروع القومي الخطير بعد وفاه الأخوين . غير أن الظروف القاسية أخذت تعصف بالمشروع ، ولم يكتب له أن يستكمل في وقت قريب .

وكان بعض كبار أساتذة فقه اللغة قد واصلوا العمل في المشروع بهمة ونشاط . ثم توالت الأزمات ، حتى حدث في عام ١٩٠٨ أن تبنته الأكاديمية الألمانية . وحتى في هذه المرحلة أيضا لم يسر العمل فيه على وتيره واحدة . ثم قرر أخيرا أرتور هوبنر A. Hubner — الذي ساهم بنصيب عظيم في إنجاز العمل — استكماله تماما في أوائل الأربعينات . غير أن اندلاع الحرب العالمية الثانية ، وما أعقبها من الاندحار الألماني الكامل قد قلب كل تلك الخطط رأسا على عقب .

وأخيرا بدأت مرحلة النهاية في العمل بعـــد أن وضعت الحرب أوزارها واستقرت الامور . وتكاتف علماء اللغة الألمانية في شرق ألمانيا وغربها في العمل في فرعي الأكاديمية في برلين وفي جوتنجن لإنجاز المشروع والوصول به إلى مرحلة النهاية .

وصدرت منذ عام ١٩٤٦ أحد عشر مجلدا من القاموس ، ثمانية منها في برلين ، وثلاثه في جوتنجن وصدر القسم الاخير (الذي يحمل رقم ٣٨٠) من المجلد الثاني والثلاثين في عام ١٩٦١ . وبذلت انتهى العمل الذي تعاونت على إنجازه أجيال عديدة ، كأحد كاتدرائيات العصور الوسطى الشامخة عبر القرون .

وليس «القاموس الألماني» للأخوين جريم أضخم عمل مطبوع باللغة

الالمانية على الاطلاق فحسب ، ولكنه يعتبر كذلك من أعظم الاثار الفكرية المسطرة بتلك اللغة . وهو علاوة على ذلك يحتل مكانة عالية فى عالم المعاجم ، إذ كان مدرسة اهتدت بها مجموعة ضخمة من المعاجم الأوروبية الأخرى (كمعاجم اللغـــات الرومانية ، والسلافية ، والانجلوجرمانية .. الخ) .

• • •

ثانيا ـ حكايات الاطفال والبيت

لم يكن القرن الثامن عشر ، عصر التنوير والعلم يحبذ الاشتغال بالحكايات الشعبية الخرافية بالذات . حقيقة أن موزيوس Musaeus كان قدأصدرمجموعته القيمة من الحكايات الشعبية الخرافية ، كما قدم فيلاند wieland صياغةشعرية لبعض الحكايات (١٤) . إلا أن الذوق الأدبى المثقف كان يعتبر الحكايات الخرافية عموماتعبيراًعن ذوق ناب غير مهذب . وأنها ليست سوى « ثرثرة العجائز » . وأنه حتى لو قدر الناس أنها جديرة بأن تروى وأن تتناقلها الأجيال فلا بد وأن يستبدل هذا الجانب «الخرافى» فيها بهدف «معقول ومنطقى يمكن أن يؤثر فى السامع . ويشخص « فون دير لاين» هذا الوضع قائلا : « إذا كان لا بد

---

(١) عمد الاستاذ موزيوس — الاستاذ بجامعة فايمار — إلى جمع الحكايات الخرافية من أفواه الشعب وحكاها ثانية بطريقة ساخرة متروية ثم جعل ما فيها من عناصر خيالية وأمور خارقة للطبيعة تظهر بوصفها مجرد شيء عرض . كما حاول بعد ذلك أن يضمنها مغزى بان أضاف اليها مثلا أخلاقية يقتدى بها . تماما كما صنع «بيرو» من قبل . ومع ذلك فيمكننا أن نقرأ اليوم حكايات «موزيوس» ؛ ذلك لان جوهرها صادق كما أن الانسان يحس فى وضوح بما فيها من نغمة شعبية، إلى درجة أن الاسلوب الساحر والحبكة المقحمة لا يسيئان اليها الا القليل . وعلى العكس من ذلك حاول «فيلاند» أن يشق طريقا آخر . فقد أخضع مادة الحكاية الخرافية للصياغة الشعرية وأكسبها رشاقةوسهولة وسحرا . ومع ذلك فان أشعاره لا تعيش بيننا اليوم الا نادرا . كما أننا لم نعد تقريبا نلمس فيها أثرا للحكايات الخرافية القديمة » . عن فريدريش فون دير لاين . المرجع السابق . ص ١٩ وما بعدها .

للحكاية الخرافية من أن تصمد أمام ذوق العصر . فلا بد أن تحتوى على مغزى ولا بد من أن يصبح اللامعقول فيها معقولا . كما لا بد أن ينتظم الخليط فى شكل شائق منظم » . (١)

ويرجع الفضل إلى الأديب والمفكر العظيم « هردر » فى أنه كان أول من تجاوز هذه النظرة المتخلفة إلى الأدب الشعبى بعامة . والحكايات الخرافية والأغانى الشعبية على وجه الخصوص . فقد أبرز قيمة الحكاية الشعبية كنوع من الأدب الشعبى والتراث المعبر عن روح الشعب وعن كيانه وحقيقته . وكان من نتيجة ذلك حدوث تحول تدريجى فى تلك المواقف من ذلك الأدب الشعبى بحيث تحولت الحكاية الشعبية فى العصر الرومانسى إلى الطفل المدلل فى دنيا الأدب على الإطلاق . الكل يحفل بها ، ويتغنى بها ، ويجمعها ويرددها ويدعو إلى العناية بها ، وتحليل مضمونها والافادة منه فى الكشف عن روح الشعب ... الخ تلك الشعارات العامة التى كثيرا ما ترددت فيما بعد . بحيث نجد « نوفاليس » Novalis وآخرين يعتبرونها « قمة الشعر على الاطلاق » . ولا شك أن استعانة جوته بكثير من موتيفات الحكايات الشعبية فى خلقه الأدبى قد لعبت دورا لا يستهان به فى إحداث هذا التحول فى النظرة إلى الحكاية الشعبية .

والواقع أن الرومانسية كانت بالنسبة للحكايات الشعبية إرهاصا وأملا واعداً أكثر منها انجازا وتحقيقا ملموسا على طريق تلك الامال والأهداف. وتمثلت أول ثمار تلك الدعوات الرومانسية فى الجهود العلمية التى بذلها الأخوان جريم . بحيث أنهما أفلحا فيما أخفق فيه برنتانو . وبذل فى سبيله الجهود عبثا، ألا وهو اخراج مجموعة حكايات للبيت الألمانى وللاطفال الالمان يطالعون فيه جميعا فى كل مراحل عمرهم وعلى تباين مستوياتهم الاجتماعية على مدى

(١) فارن فريدريش فون دير لاين . الموضوع السابق .

الأجيال . ونود قبل أن ننتقل إلى الكلام عن مجموعتنا حكايات الأطفال والبيت بالتفصيل أن نناقش آراء الأخوين جريم فى مصدر الحكايات الشعبية الخرافية وأصولها .

(ا) رأى الأخوين جريم فى أصل الحكايات الخرافية :

ناقش فريدريش فون دير لاين آراء الاخوين جريم فى أصل الحكاية الخرافية Marchen وأبرز رأيهما بأن الحكايات الخرافية الشعبية تعد بقايا حكايات بالغة فى القدم تتحدث عن قدماء الآلهة والأبطال ، وأنها ترجع إلى العصر الاندوجرمانى وتقتصر أساسا على الشعوب الاندوجرمانية . ويرى الأخوان جريم أنه إذا كانت الحكايات الخرافية — كما فهماها فى كتابنا « حكايات الاطفال والبيت » قد ظهرت عن شعوب غير اندوجرمانية الاصل . فيتحتم علينا أن نبحث عن احتمال هجرة هذه الحكايات إلى تلك الشعوب بعد ظهورها لدى الشعوب الاندوجرمانية . على أن هجرة الحكايات من شعب إلى آخر وإن كانت ظاهرة معروفة إلا أنها ليست القاعدة .

وفيما يلى نص للاخوين جريم حول هذا الموضوع الهام أورده « فون دير لاين » فى كتابه « الحكاية الخرافية » ننقله عن الترجمة العربية التى قدمتها الدكتورة نبيلة ابراهيم لهذا الكتاب (على صفحات ٢٨ إلى ٣٠) .

« إن التشابه بين الحكايات الخرافية رغم ما يفصل بعضها عن بعض من مسافات زمنية ومكانية بعيدة ، ليس أقل مما بين الشعوب المختلفة من أمور متشابهة رغم انفصالها . ويرجع بعض هذا التشابه إلى تماثل الأفكار الأساسية عند هذه الشعوب ، وإلى وسيلتهم فى عرض شخصيات بعينها . كما أن البعض الآخر يرجع إلى ما لديهم من وقائع متشابهة ، وإلى طريقتهم فى الوصول إلى

حل لها . ذلك أن هناك أحوالا هى من البساطة والطبيعية بمكان إلى درجة أنها تتكرر بصفة عامة فى جميع أنحاء العالم ، ومثلها قبل الأفكار المتشابهة التى تبدو كأنها تظهر من تلقاء نفسها . وبناء عليه فإنه من الممكن أن تظهر حكايات خرافية بعينها فى البلدان المختلفة أو تتشابه تشابها كبيرا . رغم ما بينها من استقلال تام . حتى الألفاظ المفردة يسهل مقارنة بعضها ببعض على الرغم من انعدام صلة القربى بينها ، وذلك عن طريق تقليدها لأصوات الطبيعة . ذلك التقليد الذى قد يكون مختلفا بعض الاختلاف أو متفقا كل الاتفاق . ويصادف الانسان أمثال هذه الحكايات الخرافية ويرى ما بينها من التشابه والاتفاق فيرجع هذا التشابه بينهما إلى محض الصدفة . غير أن هذا التشابه إنما يرجع فى معظم الأحوال إلى هذه الافكار الأساسية التى تعرض عرضا تفصيليا غريبا غير متوقع وله طابع الاصرار . ومن هذه الأفكار تنسج بنية الحكاية الخرافية مما يجعل التسليم بهذه القرابة التى لا تبدو إلا فى الظاهر أمرا غير مسموح به . . .

إننا لا ننكر احتمال انتقال الحكاية الخرافية من شعب إلى آخر فى بعض الأحيان ، ومن ثم تستقر هذه الحكاية تضرب جذورها فى الارض الغريبة . ومثال ذلك أغنية «سيجفريد» التى اقتحمت منذ زمن مبكر أقصى بلاد الشمال وأخذت هناك الطابع الوطنى لهذه البلاد . على أن هذه الأمثلة فردية . ولا نستطيع أن نعممها على الثروة الهائلة من الحكايات الخرافية ، وأن نفسر بها هذا الانتشار الواسع لهذه الثروة المشتركة من التراث الشعبى . ألم تظهر حكايات خرافية بعينها فى بقاع ينأى بعضها عن البعض الآخر تماما ، كما يتفجر نبع مرة أخرى فى مكان ينأى عن مكان تفجره الأول ؟ أم يريد الإنسان أن يمثل الظهور المفاجيء لحكاية خرافية فى مكان ما بتيار من المهاجرين يتدفق فى بقاع غير مأهولة من الارض بقعة وراء الاخرى حتى يغمرها ؟ ام كيف يتسنى

للانسان أن يفسر اتفاق حكاية تحكى فى قرية جبلية منعزلة فى ولاية « هسن » فى أسسها مع حكاية هندية أو إغريقية أو صربية ؟

أن الحكايات الخرافية تتفق جميعا فى كونها بقايا معتقدات تصل فى تاريخها إلى أقدم العصور ، وتتاح لها الفرصة للظهور من خلال تلك التأليفات التى تصور مدركات غير حسية . وهذه المعتقدات الأسطورية شبيهة بقطع صغيرة من أحجار متناثرة بين زهـور تنبت فى أرض خصبة لا يكتشفها إلا ذو بصر حاد . وقد فقد مغزى هـذه المعتقدات منذ زمن بعيد ، ولـكننا ما نزال نحس أثرها ، بل هى تـكون بنية الحـكاية الخرافية التى تهتم فى الوقت نفسه بالمتعة الفطرية فى تصوير الأمور الخارقة للعادة ـــ تلك التى لا يمكننا عـلى الاطلاق أن نعدها تصويرا لا مغزى له مصدره الخيال فحسب . وتمتد هـذه المعتقدات الأسطورية كلما رجعنا بالزمن إلى الوراء . بل إنها فيما يبدو كانت تـكون المضمون الوحيد لأقدم صور التأليف الأدبى . ونحن نرى كيف أن هـذه التأليفات الأدبية قد تكونت ارتجالا من السمو عن الأشياء الماديه كى تخلق حالة من الانسجام مع الواقـع ، وذلك حينما تهدف إلى تصوير قوى الطبيعة المروعة المليئة بالاسرار كما أنها لا تحيد عن تصوير ما هو بعيد عن الإدراك . وكذلك الشىء المزعج والشىء البشع . وهـــذه الاداب القديمة لا تـكون أكثر مرونة إلا حينما يتناول موضوع مشاهداتها أحوالا غـير معقدة من حياة الرعاة والصيادين والمزارعين . وكذلك حينما تصور أثر العادات الأصلية فى الشعوب . حتى إذا ما تطورت هذه التقاليد البـسيطة ، ونمت قوة الإحساس بالأدب فحينئذ تتراجع المعتقدات الاسطورية إلى الوراء حامـــلة معها عبير الماضى البعيد الذى يضعف من وضوح معالمها ، وإن كان يسمو بروعه الشعر . . .

وقد يتساءل الإنسان : من أين تبدأ الحدود الخارجيه للعناصر المشتركة بين

الحكايات الخرافية ، ثم كيف تتطور درجات القرابة بينها ؟ أما عن هذه الحدود فإنها تتضح من خلال الأصل الشعبي الكبير الذى حرص الانسان على تسميته بالاندوجرماني. وأما هذه القرابة فانها تنحصر دائما فى نطاق أضيق فأضيق حول موطن الشعب الألمانى . وشبيه بذلك ما نكتشفه فى لغات بعض الشعوب المتقاربة من صلات خاصة مشتركة . فاذا ما عثر الانسان لدى العرب على حكايات خرافية شبيهة بما عند الألمان ، فلا بد — لكى نفسر ذلك — من الرجوع إلى أصل حكايات ألف ليلة وليلة ، أى إلى أصلها الهندى ، كما أدعى « شليجل » بحق . فاذا صحت هذه الحدود بوصفها شيئا مؤكدا فإننا ربما سلمنا بضرورة الانتشار ، حتى وإن تبين لنا وجود مصادر أخرى . فكم يدهش الانسان حينما يرى حكايات خرافية عند زنوج « بورنيو » و« بيتشاوان» وهما شعب متجول فى جنوب أفريقيا ، ترتبط ارتباطا لا يمكن انكاره بالحكايات الالمانية، فى الوقت الذى تستقل فيه هاتان القبيلتان بخصائص مميزة فى حكاياتهما الخرافية».

(النص عن الترجمة العربية للحكاية الخرافية ، تأليف فون دير لاين للدكتورة نبيلة إبراهيم ، ص ٢٨ — ٣٠) .

ثم كانت آراء الباحث الألمانى المستشرق « تيودور بنفى » T. Benfey التى ظهرت فى مقدمة ترجمته لمجموعة الحكايات الهندية « البنتشاتنترا » بمثابة نقطة تحول فى تطور دراسة الأدب الشعبى . وقد أشار بنفى إلى التشابه الملفت بين الحكايات السنسكريتيه والحكايات الأوروبية وحكايات الشعوب غير الاوروبية ولا يرجع تشابه الموضوع فى نظر « بنفى » إلى قرابة الشعوب ، وإنما إلى الصلات التاريخية الثقافية بينها ، أى عن طريق الاستعارة . وقد حاول « بنفى » أن يحدد المراحل التاريخية التى كان للشرق فيها على وجه الخصوص تأثير قوى على الغرب الاوروبى حيث تمت عملية الاستعارة هذه بشكل ملحوظ . كما كشف

« بنى » عن طرق عديدة سلكها التأثير الشرق إلى أوروبا (٤٣) .

ب — الكتاب : شكله وتبويبه :

تضم مجموعة حكايات الأطفال والبيت ، مقدمة بقلم الأخوين جاكوب وفيلهلم جريم ، تشغل من الطبعة التى بين أيدينا حوالى سبع صفحات (٤٤) يلى المقدمة مباشرة نصوص الحكايات (التى يبلغ مجموعها مائتى حكاية) مرقمة بشكل مسلسل لا يخضع لأى نظام تصنيفى من النظم المعروفة الآن فى تصنيف الحكايات الشعبية . وتلى المائتى حكاية عشر نصوص أخرى عنونها الأخوان جريم « أساطير الأطفال » Kinder legenden وهى الأخرى مرقمة بشكل مسلسل كسابقاتها . ولكل حكاية عنوان ، هو الذى كانت ولا زالت تشتهر به سواء فى المدونات أو بين الناس . وقد قصدنا من هذه الاشارة أن نوضح أن الأخوين جريم لم يتدخلا فى اختيار عناوين الحكايات ، وإنما دونا النص ، واستخدما اسم الحكاية الشائع لها . وتتفاوت الحكايات فى الطول ، فتتراوح بين حوالى عشرة أسطر (نحو مائة كلمة) وهى اقصر حكايات المجموعة (ومنها الحكايات رقم : ١١٧ — ١٢٩ — ١٥٠ —

---

(٤٣) قارن حديثا مفصلا عن المدرسة الشرقية (أو نظرية الاستعارة، أو النظرية الهندية) عند يورى سوكولوف الفولكلور · قضاياه وتاريخه . ترجمة حلمى شعراوى وعبد الحميد حواس . الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة — ١٩٧١ — ص ٩١ وما بعدها . وكذلك فون دير لاين — المرجع السابق ص ٣٢ وما بعدها حيث يوضح تاثير ظهور المدرسة البنفية على دحض كثير من اراء جريم حول أصل ونشاة الحكاية الشعبية.

(٤٤) Die Märchen der Brnder Grimm, Kinder — und Hausmarchen, Wilhelm, Coldmann Verlag, Munchen. Coldmann Taschenbucher Nr. 412 — 413 (Ungekurzte Ausgabe), 1964.

مع مقدمة بقلم كورت فيسيلوفسكى K. Weselowsky

١٥٥ — ١٦٠) ، وبين أكثر من ستة عشر صفحة ، وهى أطول حكايات المجموعة على الاطلاق . (أعنى بها حكاية « الأخوان » Die zwei Bruder التى تحمل رقم ٦٠ فى المجموعة) . على أن سائر القصص تشغل الواحدة منها فى المتوسط ثلاث صفحات ، خاصة إذا علمنا أن المائتى وعشر حكاية تشغل نحو ستمائة صفحة هى مجموع صفحات النص . وبرغم الجمال الفائق الذى يتميز به أسلوب الحكايات لجميعها مدون نثرا ، ولم يدخل النظم فى سردها إلا بشكل نادر جدا ولم يزد فى كل حالة عن أبيات قليلة . وسنعود فى الفقرة الفرعيـــة التالية إلى تخصيص الكلام عن أسلوب الحكايات .

ويوضح لنا النص التالى من مقدمة الأخوين جريم لمجموعة الحكايات مدى الحماس والحب الذى يكنانه للتراث الشعبي ، ومدى الحرص الذى يبديانه لجمعه والحفاظ عليه. يقولان :

« قد يحدث فى بعض الأحيان أن ترسل السماء عاصفة عاتية أو كارثة طبيعية من نوع ما تأتى على محصول بأكمله قائم فى الأرض ، ولا تذر منـــه شيئا اللهم بعض السنابل القليلة التى تكتب لها الحياة إذ تعثر على مكان أمين فى كنف سياج ما أو عشب يافع فى وسط الطريق . ثم تشرق الشمس دافئة من جديد ، وتنمو هــــذه السنابل القليلة وحيدة على استحياء . ولا تعاجلها ضربة منجل مبكرة تأخذها إلى قاعة التخزين. ولكنها تظل قائمة مكانها حتى أواخر الصيف ، وقد اكتمل نضجها واشتد عودها ، فتزورها أياد مسكينة تفتش عنها ، تجمعها سنبلة بجوار سنبلة ، تربطها معا فى رفق وحذر وتقدرها أعظم مما تقدر الحزمة الضخمة الهائلة وتعود بها إلى البيت . وتظل تتغذى عليها الشتاء بطوله ، وربما تصبح هى ذخيرتها الوحيدة للمحصول المقبل .

هذا هو ما حدث (للتراث الشعبي القديم) ، إذ لم يبق من الكثير الذى

ازدهرت به العصور القديمة إلا النذر اليسير - بل إن مجرد الذكرى كادت تذوى كلية - متمثلا فى تلك الأغانى ، وبعض الكتب (الشعبية) القليلة ، والحكايات الشعبية وتلك الحكايات المنزلية البريئة المتداولة بين أبناء الشعب . وكانت الجلسات حول الموقـــد ، والفرن ، والدرج الذى يقود إلى الدور العلوى ، والاحتفالات التى لا زالت حية إلى اليوم ، والمراعى والغابات فى هدوئها الآخاذ ، وأهمـــها جميعا الخيال الصافى المنطلق . . تلك جميعا كانت بمثابة السياج الذى احتمت فى كنفه تلك العناصر الشعبية ، وأمنت وجودها وانتقلت إلى الناس جيلا تلو جيل .

وقد آن الأوان لجمع هذه الحكايات لأن رواتها وحفظتها يقلون يوما بعد آخر . على أن الذين لا زالوا يعرفون شيئا منها ، يعرفون الكثير عادة ، ولـكنهم فى تقلص مستمر ، فالعادات نفسها تقـــل باستمرار وبشكل متزايد ، تماما كما أخذت تختفى الأماكن التقليدية فى البيت وفى الحديقة والتى عاشت من الجـــد الأكبر إلى الحفيد . وأفسحت مكانا للتطورات المستحدثة التى تمثل الأبهة الخاوية ، والتى تشبه السخرية التى يتحدث بها الناس عن تلك الحكايات المنزلية التى تبدو أنيقة المظهر ، رديئة المذاق . وهى حيث توجد ، تعيش هكذا كما هى ، بحيث لا يفكر أحـــد فيما إذا كانت طيبة أو رديئة ، شاعرية جميلة أو منحطة الذوق لا تناسب إلا السوقة . فالناس فقط تعرفها وتحبها ، لمجرد أنهم توارثوها ، وهم سعداء بها ، دون أن يفتشوا عن سبب هذه السعادة . فالتراث الحى من العظمة والجمال بحيث لا يسع الانسان إلا أن يميل إليه ويعشقه . ومن السهل أن تلاحظ أنها لا ترسخ وتتشبث بالحياة إلا حيثما يوجد إحساس أصيـــل بالشاعرية ، أو يوجد خيال حى خصب لم تقتله بعد تعقيدات الحياة (الحديثة) . على أننا لا نريد أن نمجد هذه الحكايات بهذا المعنى ولا أن ندافع عن الرأى المضاد : فمجرد وجودها يكفى فى نظرنا مبررا للحفاظ عليها وحمايتها . فهـــذه

الأشياء التى حافظت دائما أبدا على قدرتها على إسعاد الناس ، وعلى إثارتهم وتعليمهم تحمل ولا شك ضرورتها فى داخلها ، و تدل يقينا على أنها ارتوت من ذلك النبع الخالد الذى يهب كل ألوان الحياة نماءها وبهاءها . وحتى لو كان مجرد نقطة صغيرة لا تحي سوى ورقة خضراء واحدة ، فإنه يبعث الحياة ويهب الخلود مع كل صباح .

لهذا تتميز هذه الحكايات بذلك النقاء الذى كثيرا ما شدنا أطفالا وملأ قلوبنا ، وهى لها جميعا تلك العيون الخفيفة الزرقة ، الصافية ، اللامعة التى لم تعد تستطيع بعد نموا ، على حين لا زالت الأعضاء الأخرى رقيقة ،ضعيفة ، لم تعد صالحة لخدمة الأرض . وهذا هو السبب الذى من أجله نعتبر أننا لم نقدم بهذه المجموعة إسهاما فى دراسة تاريخ الأدب والأساطير (الفولكلور)وحسب، وإنما كان هدفنا منها أيضا أن تؤدى هذه الشاعرية الكامنة فيها والتى لا زالت حية مؤثرة إلى إسعاد من يمكن أن يسعد بها . أى أنها تمثل عملا تربويا فى نفس الوقت . على أننا لم نعمد من أجل ذلك إلى تخير ذلك النقاء الناتج عن عزل كل ما يتصل ببعض الظروف والملابسات (غير الجميلة) التى تتردد كل يوم ولا يمكن إخفاؤها بحال من الأحوال . ولا الاستسلام للوهم الذى مؤداه أن ما يعرض فى كتاب مطبوع يجب أن يكون موجها للحياة الواقعية . . . » (ص ٩ - ١٠ من مقدمة المجموعة ، الطبعة المذكورة فى الحاشية رقم ٤٤) .

على أننا أشرنا أكثر من مرة فيما سبق إلى أن الأخوين جريم لم يقتصرا على الجمع والتدوين ، وعلى « صقل » الأسلوب فحسب ، وإنما زودا المجموعة بجزء مستقل يتضمن ملاحظات وتعليقات وهوامش على الحكايات ومصدرها الشفاهى أو المدون وغير ذلك . وقد بلغت هذه الملاحظات مستوى رفيعا من التدقيق العلمى والاحاطة ، جعل أستاذاً كبيرا مثـــل فريدريش فون دير لاين

يصف الأبحاث النظرية التي قام بها الاخوان جريم عن أصل حكاياتهما ونظائرها« بأنها لا تقل أهمية وثراء عن عملية الجمع والتدوين.»فلقد أضافا إلى الطبعة الاولى لمجموعتهما تذييلا يحتوى على ملاحظات كثيرة من بينها بيانات عن أصل الحكاية الخرافية وأبحاث مختلفة وإشارات إلى ما فى مجموعات الحكاية الخرافية الاخرى وما عند الشعوب الاخرى من حكايات قريبة أو مشابهة لحكايتهما . ولم تكد الطبعة الثانية لمجموعتهما تظهر ، حتى جمع الاخوان هذه التعليقات فى كتاب مفرد بعد أن أضافا إليها شواهد لاصل الحكايات الخرافية ،ودراسة عامة لادب الحكايات الخرافية المهمة ولأهم المجموعات التى ظهرت حتى عصرهما . وبالإضافة إلى ذلك أعلنا رأيهما فى أصل الحكاية الخرافية . وفى عام ١٨٥٦ ظهرت الطبعة الثالثة لهذا الجزء الذى يتضمن تعليقاتهما ، ولذلك أصبحت هذه الطبعة حجة لما ظهر من بعدها من طبعات « (٤٥)

على أن هذه التعليقات ليست التعليقات الوحيدة التى حفزت إليها حكايات الأخوان جريم . ومع أن مقالنا هذا مخصص للكلام عن « حكايات الأطفال والبيت » ، إلا أنه لابد من الاشارة إلى كتاب ضخم ، أصبح معلما بارزا من معالم دراسة الأدب الشعبى على المستوى العالمى ، وهو يحمل العنوان المثير التالى: « ملاحظات على حكايات الأطفال والبيت للاخوين جريم » .(٤٦) ويقع هذا المؤلف فى خمس مجلدات . ومن الواضح أنه قد تجاوز حدود هذا الغرض الخاص فأصبح مدخلا فى الدراسة المقارنة للحكايات الشعبية على مستوى العالم كله .

وتورد المجلدات الثلاثة الأولى منه(صدرت على التوالى سنوات ١٩١٣ —

---

(٤٥) فريدريش فون دير لاين : المرجع السابق ص ٢٧ — ٢٨ .

(64) Johannes Bolte und Geord Polivka, Anmerkungen zu den =

١٩١٥ — ١٩١٨ . ثم أعيد طبعها عام ١٩٦٣)أمام كل رقم من أرقام مجموعة حكايات الأطفال والبيت أعدادا هائلة من تنويعات أخرى للحكاية ، وتحديدا لأهم موتيفات تلك التنويعات وترتيبها . كما تتضمن تعليقات وتفسيرات وشروطا لما يرد من مصطلحات أو مفردات ، وكذلك ملاحظات وتعليقات عامة . وقد تضمنت تلك المجلدات الثلاث ملاحظات الأخوين جريم التى كانا قد أفردا لها المجلد الثالث من مجموعتهما فى طبعتها الثالثة على نحو ماأشرنا منذ قليل .

أما المجلدين الرابع والخامس فقد صدرا فى ١٩٢٠ و ١٩٣٢ على التوالى . وهما يحتويان على وثائق ، ومقالات ، وببليوجرافيات متعلقة بتاريخ الحكايات والدراسة العلمية للحكايات (٤٧) .

وهذا وقد أصدر الأخوان جريم طبعة مختصرة مصغرة من مجموعة حكايات الأطفال والبيت ، تضم خمسين حكاية مختارة من مجموعة حكايات الطبعة الكاملة البالغ عددها ٢١٠ حكاية . وقد صدرت هذه الطبعة لأول مرة عام ١٨٢٥ . ثم توالى طبعها بعد ذلك فى أعوام : ١٨٣٣ ، ١٨٣٦ ، ١٨٣٩ ، ١٨٤١ ، ١٨٤٤ ، ١٨٤٧ ، ١٨٥٠ ، ١٨٥٣ ، ١٨٥٨ ... وتوالت طبعاتها دون حساب بعد ذلك التاريخ (أى لم يعد يذكر على الكتاب رقم الطبعة لكثرة هذا العدد وتعدد دور النشر) . وقد قصدنا من ذكر تلك التواريخ أن نعطى فكرة أولية عن الانتشار الواسع الذى حظيت به تلك الحكايات بين الناس (٤٨) .

= Kinder — und Hausmarchen der Bruder Grimm '5 Vols .

(٤٧) قارن ماكس لوثى M. Luthi المرجع السابق ص ٤

(٤٨) قارن ماكس لوثى ، المرجع السابق ، ص ٤٦

نختتم هذه الفقرة بملاحظة نراها على جانب كبير من الأهمية. فقد تساءل الباحثون ودارسو الأدب الشعبي فى أكثر من بلد أوربى عما إذا كانت كل حكايات مجموعة الأطفال والبيت تعتبر حكايات خرافية أى Marchen بالفعل، أم أن هذه التسمية تنطوى على شىء من التجاوز؟ لاشك أن الاجابة على هذا السؤال تفرض علينا حتى الاتفاق أولا على مفهوم « الحكاية الخرافية »، وتمييزه عن الأنواع الأخرى من الأدب الشعبى، ثم تطبيق هذا التعريف على حكايات المجموعة لتحديد إجابة دقيقة على ذلك. ولكن يستطيع من يطالع أى كتاب دراسى فى الحكاية الشعبية — مثل كتاب فون دير لاين أو ماكس لوتى Iuthi — أن يجد فيه التعريفات المطلوبة التى لايمكن التعرض لها فى هذه الدراسة. ولكننا ننقل للقارىء خلاصة الموقف فى هذه المشكلة.

الملاحظ أن مفهوم « الحكاية الخرافية الشعبية » Marchen مأخوذ هنا بأوسع معانية التى نعرفها. بل أن الأخوين قد أطلقا على الحكايات العشرة الأخيرة (من رقم ٢٠١ — ٢١٠) كما أشرنا اسم « أساطير أطفال ». وإذا طبقنا المعايير الدقيقة فى تعريف الحكاية الخرافية الشعبية على حكايات المجموعة لوجدنا أنها لاتنطبق إلا على ٦٠ فقط من المائتى حكاية، كما ذهب الاستاذ فسلسكى Wesselski، وأيده فى ذلك ماكس لوثى. أما بقية الحكايات — وعددها ١٤٠ حكاية — فعبارة عن حكايات مرحة عن الانسان والحيوان، وحكايات فكاهية، وأساطير طبيعية، وحكايات الحمقى، وما إلى ذلك (٤٩).

حـ — حول أسلوب المجموعة :

يمكن القول بأن الاخوين جريم قد خلقا أسلوب كتب الحكايات الخرافية

---

٤٩ — قارن ماكس لوثى، المرجع السابق ص ٤٦.

الشعبية الألمانية خلقا . وقد كان المثل الذى احتذياه فى هذا الصدد احتذاء دقيقا بجموعة الحكايات التى جمعها الرسام «فيليب أوتو رونجه» P.O. Runge من منطقة بومرن Pommern . وقد استعارا بعضها فى مجموعتهما ، نذكر منها على سبيل المثال الحكايتين رقم : ٤٧ و ١٩ . ويتميز أسلوب هذه الحكايات — وهو ما تأثرت به كثير من حكايات جريم — بالميل إلى استخدام الجمل الرئيسية المتراصة بجوار بعضها فى جملة واحدة ، تربط بينها « و » ، « ثم » ، « عندئذ » .. الخ . كما يتميز بالمبالغة عن طريق تكرار الكلمة « أخذ يبكى ثم يبكى » ، وكذلك استخدام صيغ أخرى للمبالغة . كذلك الميل إلى الاسجاع والجرس اللفظى ، والخيال ، والمرح .

ويميل جاكوب جريم فى تدويناته إلى الاختصار والتزام الدقة والاقتصاد فى التعبير . على حين يميل فيلهلم — الذى تحمل كما قلنا مسئولية العمل كله ابتداء من ظهور الجزء الثانى — إلى الصور البيانية والتعبير الشاعرى الفضفاض . فكان يحرص على أثراء الدوافع فى الحكاية ، وتصوير الموقف تصديرا فضفاضا مؤثرا . ويميل إلى استبدال صيغة المضارع بصيغة الماضى الناقص ، واستبدال أسلوب الحديث المباشر بالرواية غير المباشرة . كما كان يفضل حذف كل الكلمات الأجنبية من النص تماما (حتى أنه استبدل كلمتى أمير Prinz وأميرة Prinzesin فى الطبقات التالية بالكلمتين الالمانيتين الخالصتين Konigisohn و Konigstochter) . وكان يحب العبارات الشعبية التى تنطوى على تكرار لنفس المعنى « كالطعام والشراب » والتعبيرات القديمة ، وصيغ التصغير ، والكلمات العاطفية ذات الأثر النفسى الخاص . فلقد كان أسلوبه ابن عصر الرومانسية ذى السمة الحالمة الفضفاضة ، ميالا إلى التفاصيل الجميلة هنا وهناك ، وإلى الاستطراد فى الوصف بصفة عامة . على أن أسلوبه يتميز على العموم ببساطة جميلة ، وقد كلذلته

التعديلات الكثيرة فى الاسلوب التى أجراها على الطبعات التالية باستمرار عاملا فى كسب الكتاب لمزيد من الاصدقاء وقدرته على النفاذ إلى قطاعات أوسع وأوسع من الجماهير .

ولا شك أن تمتع الكتاب حتى يومنا هذا بالمركز الأول فى قلوب عشاق الحكايات الشعبية صغارا وكبارا يؤكد أن أسلوب فيلهلم هذا لم يكن ابن العصر محدودا بحدوده ، ولم يكن أسلوبا شخصيا خاصا يعبر عن ذوق صاحبه (على الرغم من أنه أسلوب شخصى لاشك فى ذلك) ، ولكنه يعتبر إلى حد كبير أسلوبا خالدا يشبع احتياجات لاترتبط بعصر معين ولاتقيدها حدود زمن محدد .

ومن الملفت أن كثيرا من مجموعات الحكايات الشعبية التى أصدرها بعد ذلك باحثون أو هواة آخرون قد اتخذت مجموعة « حكايات الأطفال والبيت » مثلا أعلى لها تحاول احتذاءه والسير على هديه . بل إن الأخوين نفسيهما قد عملا على ترجمة الروايات التى أخذاها من مصادر مدونة إلى أسلوب المجموعة الذى التزماه وميزها على العموم ، والذى كانا يعتقدان أنه أقرب إلى الرواية الشفاهية للحكاية ، ولكنه أقرب بالطبع إلى أحساسهما الأدبى الخاص وإلى ذوقهما . الأمر الذى يجعلنا نقول بالقطع أن مجموعتهما قد خلقت أسلوب الحكاية الخرافية الشعبية المقروءة فى الادب الألمانى .(٥٠)

د — الرواة :

من الثابت أن الاخوان جريم قد بدأ منذ عام ١٨٠٧ فى جمع الحكايات

---

(٥٠) قارن ماكس لوثى المرجع السابق صفحتى ٤٧ — ٤٨ .

الشعبية رغبة منهما فى انقاذ المزيد من التراث الشعبى الأدبى . وقد كان الجانب الأكبر مما جمعاه تراثا شفاهيا ، بينما جمعا قلة قليلة من المصادر المدونة المختلفة . وكانا ينقبان فى حماس وهمـــة عن رواة الحكايات الشعبية فى دائرة معارفهما واصدقائهما بغض النظر عن الطبقة الاجتماعية أو فئة العمر التى ينتمى إليها هؤلاء الرواة ، أو نوعهم (ذكور أو أناث) .. الخ إلى غير ذلك من الاعتبارات التى نحرص اليوم على مراعاتها عند محاولة تدوين أو جمع تراث شعبى (٥١). وقد صادفا أكبر قدر من التوفيق فى عمليات الجمع من السيدات القرويات المسنـــات .

وقد جمعا معظم حكايات المجموعة ، خاصة الجزء الأول ، من رواة فى أنحاء مختلفة من اقليم « هسن » . وقد سمع الأخوان — على سبيل المثال — فى بيت الصيدلى فيلد Wild الذى ينتمى أصلا إلى مدينة برن السويسرية الألمانية حكايات روتها كل من :

— الأم زوجه الصيدلى

— بناته ليزيت ، وجريتشن ، ودورتشن (التى أصبحت زوجة فيلهلم جريم فيما بعد) .

و دورتشن هى صاحبة الحكايات رقم :

١٣ — ١٥ — ٢٤ — ٣٨ — ٤٦ — ٤٩ — ٥٥ — ٥٦ — ٦٥ — ٨٨ .. الخ .

---

٥١ — قارن فى هذا على سبيل المثال محمد الجوهرى وآخرون الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص ٣٠ ومابعدها خاصة صفحتى ٤٢ — ٤٣ .

كما سمع الاخوان أكثر من ربع مجموع حكايات المجلد الأول (أى حوالى ٢٥ حكاية) من السيدة مارى موللر . أو « العجوز مارى » التى كانت تعمل بصيدلية فيلد فى كاسل. ومارى تنتمى أصلا إلى منطقة الالزاس على الحدود الألمانية الفرنسية. ومن الحكايات التى روتها : ١١ — ٥٠ — ٢٦ . . . الخ . ولكن المهم أن نلاحظ أن معظم الحكايات التى روتها بنات الصيدلى فيلد ترجع إليها هى فى الاصل أساسا ، حيث سمعتها منها أولا .

وقد لعبت « دوروتيا فيمان » بالنسبة للمجلد الثانى نفس الدور الذى لعبته « العجوز مارى » بالنسبة للمجلد الأول . فقد قدمت لهما ٢١ حكاية من أجمل حكايات هذا الجزء . ومن الحكايات التى روتها أرقام : ٦ — ٩ — ٢٩ — ٣٤ — ٩٤ — ٩٨ — ١٠ — ١٠٨ . . الخ وقد تركت السيدة فيمان فى الأخوين جريم أثرا بالغا جعلهما يخصانها بالذكر ويفضلان التعليق عليها ، وهو التعليق الذى نقتبس منه الفقرة التالية :

« لقد كانت هذه السيدة تحتفظ فى ذاكرتها بحكايات كثيرة . وهى موهبة كما تقول لا تمنح لكل انسان ، بل إن بعض الأفراد لا يمتلكونها على الاطلاق . ومن ثم تقص فيمان حكاياتها فى حذر وثقة وحيوية صادقة ، بل إنها تستمتع بما تقصه . وطريقتها أن تسترسل فى الحكاية فى حرية ثم تحكيها ببطء مرة أخرى إذا شاء المستمع ذلك ، حتى يتمكن مع شىء من المران من ان يستملى منها الحكاية . (وبهذه الوسيلة دون الأخوان عنها بعض الحكايات بحرفيتها وبصدقها الذى لا يمكن أن يخطئه أحد) . وكل من يرمن بقانون استحالة دوام الحكايات الخرافية مدة طويلة بسبب الأخطاء اليسيرة التى تأتى من انتقال الحكاية من جيل إلى لآخر ، وبسبب عدم اهتمام الأجيال بالاحتفاظ بها ؛ عليه أن يستمع إلى هذه

السيدة ليعرف كم هى تتمسك دائما بنص الحكاية ، وكم هى حريصة على صحتها، فهى لاتغير شيئا من نص الحكاية مطلقا عندروايتها مرة أخرى . فإذا ما أدركت أنها أخطأت فى السرد ، أعادت على الفور الرواية الصحيحة . فالتمسك بالتراث المنقول يعيش بين أناس رسموا لحياتهم نظاما معينا لايحيدون عنه ، وهم فى تمسكهم بهذا النظام أقوى من ميلنا نحن إلى التغيير » (٥٢) .

غير أن الأخوين قد استعانا بالطبع علاوة على هاتين السيدتين بكثير من الرواة مما لاحاجة لنا به إلى حصر أسمائهم فى هذا الصدد . (قارن مانفرن ليمار ، المرجع السابق ، ص ٥٣ ، حيث يورد مزيدا من الأسماء) . ويكفى أن نشير إلى أن الرواة قد غطوا مناطق مختلفة من ألمانيا ، ومن المناطق الأخرى التى مثلت حكاياتها تمثيلا جيدا فى المجموعة منطقة . وستفاليا «Wéstfalen» فى شمال غرب ألمانيا .

ومن الطريف أن نذكر أحد هؤلاء الرواة بالذات وهو « يوهان فريدريش كراوزه » J.F.krause الذى جمع منه الأخوان جريم حوالى خمسة أو ستة حكايات فى مقابل ملابس مستعملة . نلمح هذه « العلاقة التجارية » فى خطاب أرسله كراوزه فى السادس والعشرين من شهر يوليو ١٨٢٣ إلى الأخوين جريم، يقول فيه :

« أعزائى السيدين المحسنين السيد جاكوب والسيد فيلهلم . لكم أفكر فيكما يوميا فى الصباح وفى المساء ، كلما بدلت ملابسى . فقد بليت السراويل التى ارتديها فى الخروج . ولقد ظللت مريضا طوال هذا الشتاء ، ولازلت أعانى من الضعف الجسمانى أيضا . فلتتفضلا ياسادتى أمينى المكتبة (يقصد جاكوب وفيلهلم) إذا

(٥٢) أقتبس هذا النص فريدريش فون ديرلاين فى كتابه : الحكاية الخرافية ، ص ٢٥-٢٦ (ترجمة الدكتورة نبيلة ابراهيم) .

كان أحدكما قد استغنى عن بعض سراويل الخروج أن ترسلا لى واحدا منها ، ولكم منى جزيل شكرى وامتنانى » (٥٣) .

وعلاوة على هـذا جمع الاخوان جريم بعض الحكايات من المدونات ، كتبا ومخطوطات ترجع إلى العصور الوسطى . كما استقيا أيضا بعض الحكايات مما دونه بعض أصدقائهما ومراسليهما . ولكنهما — أو بالأحرى فيلهلم — أخضعا كل ذلك لعملية « الصقل » كما سنرى فيما بعد .

قضية أمانة التدوين :

إن احترام الأخوين جريم للمادة الرائعة التى يحويها الأدب الشعبى قد دفعهما إلى التزام الامانة الكاملة فى تدوين نصوص الحكايات ، وجعلتهما يمتنعان — فى البداية على الاقل — عن إضافة أى شىء إليها . فقد كانا يعتبران أنفسهما جامعين ، ورواة ، وحفاظا لهذه الثروة الشعبية . ولا شك أن هـذا الأسلوب العلمى فى الجمع والتدوين يبين الجهد العلمى للاخوين جريم ويجعله بمثابة مدرسة لجامعى التراث الشعبى فى المستقبل ، خاصة جوانب الابداع الأدبى منه . على خلاف الاسلوب الحر غير المتقيد الذى اتبعه أسلافهما فى مجموعات الادب الشعبى التى سبقتهما . ونذكر منها بالذات مجموعات موزيوس وبرنتانو وأرنيم . وجوريز Goerres وغيرهم .

بل أن أمانة الاخوين جريم فى النقل قد وصلت أيضا إلى حد التقيد بالأسلوب الاصلى الذى سمعا به الحكاية . ولذلك حرصا — خاصة فى تدوينات الحكايات الأولى — على الحفاظ على الاسلوب الشعبى البسيط القوى التعبير فى رواية الحكايات . ويصدق هذا بصفة أخص على الحكايات الست التى دونها جاكوب

(٥٣) انظر نص الخطاب عند مانفرن ليمار ، المرجع السابق ، ص ٢٥ – ٢٦ ، وكذلك حديثنا عن الأجور فى محمد الجوهرى وآخر ، المرجع السابق صفحة ٤٣ – ٤٤ .

فى شهرى أبريل ومايو ١٨٠٨ لأطفال البروفسور سافينى . وقد أدخلها بنصها هذا فى مخطوطه أصلية « لحكايات الأطفال والبيت » كان الاخوان جريم قد أرسلاها عام ١٨١٠ إلى برنتانو لينشرها . ولكنها فقدت منه وضاعت تماما ثم أعيد اكتشافها مؤخرا عن طريق الصدفة لدى شخص يدعى أولينبرجر Oelenberger وأصبحت تعرف اليوم باسم « مخطوطة » أولينبرجر » . وهى تعطينا فكرة مفصلة عن أسلوب الاخوين جريم فى جمع وتدوين الحكايات الشعبية : فقد حافظ الاخوان فى المرحلة الاولى لتطورهما الاسلوبى فى تدوين الحكايات على « رائحة الارض وعبق الطبيعة » بمنتهى الحرص والاخلاص . على أن ذلك لم يوافق مزاج صديقهما برنتانو . وقد علق على الطبعة الاولى من الحكايات بعد صدورها تعليقا قال فيه : « أحس أن الحكايات قد خرجت بسبب التزام الامانة فى نقلها بصورة مفككة مبتسرة . مما جعلها فى بعض الاحيان مملة أشد الملل » . . . وقال فى موضع آخر « . . . كما أن نفس الامانة فى النقل — كما هو الحال فى حكايات الاطفال هذه — تجعل الحكاية مهلهلة للغاية » (٥٤)

ومن الطبيعى ألا يوافق هذا مزاج دارسى الفولكلور . أو قل جامعى التراث الشعبى الرومانسيين فى القرن التاسع عشر . فكيف يخرج من أفواه الشعب شىء كهذا غير مكتمل الجمال . غير فائق الشاعرية ؟ إن جمال الماضى . وعبقرية الابداع الشعبى ، ولم شمل العاطفة القومية يأتى عندهم قبل الامانة العلمية ويفوق أهمية بدون شك متطلبات الدراسة التاريخية والجغرافية المقارنة للادب الشعبى سواء على المستوى القومى أو العالمى . ولهذا احتدم الخلاف بين الطائفتين ؛ بين أولئك الذين يحرصون على تدوين الادب الشعبى من أفواه الشعب

---

٥٤ - فارن مانفريد ليمار — المرجع السابق — ص ٢٧ .

بنصه وتفاصيله قدر المستطاع وأولئك الذين يضعونه فى ثوب فنى معه يطل منه الاسلوب الذاتى الجامع . وقد تركز الخلاف حول هـذه النقطة بين جاكوب جريم وآخيم فون أرنيم . ودارت المساجلات بينهما يحاول كل منهما فيها أن يوضح وجهة نظره ويدلل عليها . ومن أقوال جاكوب التى وجهها إلى أرنيم يدافع بها عن وجهة نظره . النص التالى الذى أوردته الدكتورة نبيلة إبراهيم فى كتابها عن « أشكال التعبير فى الادب الشعبى » . يقول جاكوب جريم :

« إن الادب الصادق هو الذى يخرج من الروح الشاعرة فى صورة كلمات. فهو ينبع من دافع طبيعى ومن المشاعر الفطرية التى تعيش داخل الانسان . والفرق بين الأدب الشعبى والأدب الفنى ، أن الأول ينبع من الروح الشاعرة الجماعية ، فى حين أن الادب الفنى ينبع من روح الفرد الشاعرة . ولهـذا فإن الأدب الفنى يعرف مؤلفه ، أما الأدب الشعبى فلا يعرف له مؤلف لأنه حصيلة الجماعة . اما كيف ينشأ هذا الادب وكيف ينمو ويتطور حتى يتخذ شكلا محددا فهذا أمر سيظل رهن الافتراضات . وليس من الغريب على أى حال أن نتصور موضوع التأليف الشعبى إذا مثلناه بالمياه التى تأتى من جهات عدة ، لتلتقى مع بعضها البعض وتجرى فى مجرى واحد عميق ».

ومن عبارات جاكوب جريم الشهيرة حول هـذه القضية : « إن تقديسى للادب الشعبى التلقائى يزداد يوما بعد يوم ، فأنا لست أريد غيره . أن الأدباء الأفراد ليس فى وسعهم مهما فعلوا أن يكسبوا الأدب الشعبى لونا واحـدا جديدا ، وإنما هم يخلطون الالوان بعضها ببعض » (٥٥)

---

(٣) النصوص اقتبستها الدكتورة نبيلة ابراهيم « أشكال التعبير فى الادب الشعبى » . دار نهضة مصر القاهرة بدون تاريخ ص ٥٨ — ٦٠ .

غير أن حكايات الأخوين جريم لم تحتفظ للأسف بذلك الاسلوب الذى التزمته فى البداية فمنذ عام ١٨١٥ كرس جاكوب جريم جل جهوده للدراسات اللغوية والنحوية ، واقتصر أساسا فيما يتعلق بالحكايات على جمع فريد من النماذج وتقديم فريد من الشروح والتعليقات المفسرة . وقد أسس فى فيينا عام ١٨١٥ جمعية لجمع الحكايات الشعبية ، وبعث بمنشورات إلى جميع الولايات والممالك الألمانية فى ذلك الوقت لحث الناس على جمع مزيد من الحكايات الشعبية . أما طبعات « حكايات الاطفال والبيت » فقد اضطلع بالاشراف عليها ابتداء من الطبعة الثالثة — فيلهلم جريم وحده . وظل « يحسن » الأسلوب بالمعنى الواسع من طبعة إلى أخرى مستهدفا فى ذلك إبراز الجانب الشعرى للحكايات بشكل أوضح وأرضح .

وقد شملت تعديلاته هذه البناء الداخلى للحكاية ، ودوافعها ، وتصوير الشخصيات ، وسير الحوار وتعديل أو تغيير بعض سمات الحكاية تماما ، وتطويعها لأسلوب الأطفال اللغوى والفكرى على السواء . على أنه من غير المعروف ما إذا كانت هذه التعديلات قد تمت دائما بعلم أو موافقه جاكوب جريم أم لا وأن كان من الثابت أنه قد حدث خلاف فى وجهات النظر فى أثناء فترة التجميع الاولى فيما يتعلق « بالمعالجة الأدبية » . وقد هاجم جاكوب أخاه بعنف فى هذه الناحية ، مما حمل فيلهلم على التراجع فى خطاب أرسله إلى أخيه فى الثامن عشر من سبتمبر ١٨٠٩ .

على أن هناك وثيقة أخرى ترجع إلى فترة ما بعد صدور المجلد الثانى من الحكايات (خطاب أرسله أخيم فون أرنيم إلى فيلهلم فى العاشر من فبراير ١٨١٥) (٥٦) تدل على وجود اتفاق سرى بين الاثنين ضد جاكوب إذ يقول

---

(٥٦) قارن مانفريد ليمار ، المرجع السابق ، صفحتى ٢٩ — ٣٠ .

أرنيم : « لقد وفقت فى الجمع كما وفقت أحيانا فى إجراء التعديلات بعد ذلك وهو ما لم تقله لجاكوب طبعا . ولكن كان حريا بك أن تفعل ذلك أكثر مما فعلت . . . . »

واضح اذن أن هذا التدخل لم يقتصر على « تنظيف » الاسلوب « وصقله » فحسب ، وإنما وصل فيلهلم فى ذلك الى حد التوسع ، والاضافة ، واجراء بعض التعديلات التى نعتبرها جوهرية بمفهومنا ومعاييرنا التى نلتزم بها اليوم فى جمع وتدوين الحكايات الشعبية. ولكن الامر الخطير والمضلل للبحث التاريخى والجغرافى المقارن فى الحكايات الشعبية أنهما عمدا الى المزج والتأليف بين نصوص الحكاية الواحدة التى جمعاها من مناطق مختلفة ، ليخرجا منها فى النهاية نصا واحدا يحمل حسب رأيهما أجمل وأدق ما فى تلك النصوص المتشابهة المتباينة مع ذلك . ولم يجد الاخوان فى ذلك أى ضرر على الاطلاق أو اساءة الى فكرة الامانة . ذلك أنهما كانا يعتبران الحكايات الشعبية كما قلنا بقايا متأخرة لأساطير قديمة . ومن ثم كان منطقيا تماما أن يجمعا حطام الاساطير والاشعار من النصوص المختلفة ويربطاهامعاعلى نحو متآلف يكون أشد ما يمكن قربا للصورة الاصلية معتمدين فى ذلك على احساسهما وعلى معرفتهما بالتراث القديم . وهو بالطبع أمر ينكره البحث الحديث المعاصر كل الانكار .

ففى رأى جاكوب — الذى يرجع اليه فضل المبادرة الى العمل فى المشروع أصلا — كانت الحكايات الخرافية الشعبية « ذات أهمية لفهم الشعر، والاساطير، والتاريخ القديم » . كما نذكر من عباراته الهامة فى هذا الصدد قوله . « اننى لم أقصد توجيه كتاب الحكايات الى الاطفال اطلاقا ، ولكن مما يسعدنى غاية السعادة أن أجده يصادف هوى فى نفوسهم » (٥٧)

(٥٧) قارن ماكس لوتى المرجع السابق ص ٤٨ .

وقد أخذ فيلهلم منذ الطبعة الثانية يعمل واعيا على تحويل الكتاب للأطفال، وهناك كثير من التعديلات التي أجراها في الكتاب ولا يمكن فهمها الا في ضوء هذا الهدف (من قبيل حذف المواضع النابية أو الخارجة ، عن الذوق والآداب البورجوازية ، من بعض القصص) . بل أن النسخة المختصرة ، التي أشرنا اليها آنفا ، كانت موجهة للأطفال بالدرجة الأولى فقد أختارت بعض القصص (مثل تلك التي يلعب الاطفال فيها دورا بارزا ، وما الى ذلك) . ويبدو حرصها على مخاطبة الإطفال في نوعية الاختيار ، ولكن ليس في تعديل أسلوبها ، اذ لم يجر على حكاياتها تعديل في الأساوب بهدف النشر في هذه الطبعة بالذات .

وبفضل هذا الجمع الموفق بين « الجمع البارد الهادىء » الذى يمثل عظمة جاكوب وقوته ، والتعديل الاسلوبي الذى أجراه فيلهلم الدافىء الحالم ، أصبح كتابنا « حكايات الأطفال والبيت » كتابا شعبيا يقرأه كل طفل ألمانى ولا يخلو منه بيت المانى واحد . كما تحول إلى مجموعة ضخمة ، وإن كانت تختلف من بعض النواحى - كما فصلنا - عن مفهومنا الحالى وطريقتنا فى تدوين الحكايات الشعبية من أفواه رواتها الحقيقيين .

* * *

كلمة ختامية

يجدر بنا ونحن فى ختام حديثنا عن مجموعة «حكايات الأطفال والبيت» ومحاولة تقييمها بالنسبة لمسار علم الفولكلور على طول تاريخه أن نشير إلى أن تلك المجموعة لم تكن نقطة البداية فى عملية جمع وتدوين الحكايات الشعبية، أو التراث الأدبى الشعبى على وجه العموم. فهى من هذه الناحية مسبوقة كما أشرنا فى أكثر من موضع. فالباحثون فى الحكاية الشعبية لا يؤرخون بداية الجمع بحكايات الأطفال والبيت، وإنما يؤرخون بها «بداية البحث الجاد فى الحكايات الخرافية»، على حد تعبير فون دير لاين. (ص ١٧ من الترجمة العربية). فإلى الأخوين يرجع الفضل فى إثارة الاهتمام العلمى بدراسة هذا التراث الغزير من الحكايات، وذلك من خلال التعليقات التى أورداها على تلك الحكايات، ونمياها حتى أفردا لها مجلدا خاصا فى طبعة لاحقة.

ولكن رغم هذا الفضل الكبير الذى أسدته مجموعتنا إلى حركة الدراسة العلمية للتراث الشعبى، فقد كان ظهورها إيذانا بحدوث تطور هام يتصل بحياة هذه الحكايات. حقيقة أن الرواية الشفاهية للحكايات الشعبية كانت تسير بسرعة طريقها المحتوم إلى الموت والفناء بسبب ظروف الحياة الحديثة، إلا أن ظهور هذه المجموعات — بهذا الأسلوب الدافىء الجميل — قد عجل بهذا الموت، وقرب هذا الفناء. فقد حل هذا الكتاب محل الروايات الشعبية القديمة، وسلب الأرض من تحتها، وأصبح هو أسرع تداولا وأكثر انتشارا وأعمق تأثيرا. وهذه هى سنة الحياة الحديثة، حيث أن الكتاب الذى كان يطبع منه آلاف النسخ منذ أكثر من قرن ونصف، وتطبع منه اليوم عشرات الآلاف فى الطبعة الواحدة أقدر على الانتشار وأسرع فى النفاذ إلى كل طبقات المجتمع وكل أرجاء البلاد

من وسيلة القص الشفاهى التى لا تتجاوز أفرادا معدودين ، ولا تلتزم أكثر من مكان محدود .(٥٨)

ونفس الشيء نلاحظه اليوم فى بلادنا ، خاصة فى الأغانى الشعبية أو « المستلهمة » من أصول شعبية أو « المطورة » عن أغان شعبية قديمة . فهى بقدرتها على الوصول إلى عشرات الملايين فى نفس اللحظة والدقيقة تصبح ولاشك قادرة على إزاحة تراث هؤلاء الناس من مكانه . وسحب الارض من تحته ، بحيث تسرق لنفسها مكانة الاغانى الشعبية الأصيلة . تلك هى سنة التطور التى يجب مع ذلك العمل بجد وإخلاص من أجل تعديل مسارها ، ولو تعديلا طفيفا يقلل من درجة تشويه التراث الشعبى الأصيل .

---

(٥٨) فارن ماكس اوثى ، المرجع السابق ، ص ٤٥

الفصل الثانى

الأساليب الشعبية

دراسة تحليلية لآراء وليام جريهام سمنر

(١٨٤٠ - ١٩١٠)

للدكتور أحمد أبو زيد

الفصل الثانى

الأساليب الشعبية

دراسه تحليلية لآراء وليام جريهام سمنر (١٨٤٠ — ١٩١٠)

بقلم الدكتور أحمد أبو زيد

قليـل من المشتغلين بالدراسات الانسانية هم الذين يهتمون الان بدراسة كتابات وليام جريهام سمنر وآثاره ، وأقل من هؤلاء هم الذين يعرفون عنه شيئا أكثر من أنه مؤلف كتاب « الأساليب الشعبية » ،أو يهتمون بغير هذا الـكتاب، أو يدركون أهميته ومكانته خارج هـذا النطاق الضيق المحصور ، مع أن سمنر يعتبر من أوائل الرواد الذين وضعوا أسس علم الاجتماع والتفـكير الاجتماعى فى أمريـكا ، وكان له أثر عميق فى تشكيل الانثروبولوجيا الثقافية التى ارتبطت بالانثروبولوجيين الامريـكيين بالذات . ولـكن من الإنصاف مـع ذلك أن نعترف بأن كتاب « الأساليب الشعبية » هو أهم ما كتب سمنر على الاطلاق، وأنه هو الـكتاب الاكثر بقاء واستمرار من بقية كتاباته الاخرى ، بل أنه هو الكتاب العلمى الطويل الوحيد الذى أتمه فى حياته ، بينما بقية كتاباته الأخرى كانت إما عبارة عن كتب قصيرة أشبه بالمقالات والبحوث المطوله ،واما عبارةعن مقالات متناثرة وان كانت على درجة كبيرة من العمق والاصالة . كما أن كتاب « علم المجتمع » الذى يحمل اسمه واسم تلميذه وصديقه وخليفته كيلر Keller لم يصدر الا بعد موت سمنر بزمن طويل . ومن هـذه الناحية فان سمنر ينتمى إلى تلك السلسلة الطويلة من علماء الاجتماع والانثربولوجيا الذين ارتبطت اسماؤهم فى تاريخ الفـكر الاجتماعى والانثربولوجى بـكتاب واحد فقط ، مع أن بعضهم

كان غزير الانتاج إلى أبعد حدود الغزارة (١) ، وان كان سمنر يفوقهم جميعا فى أنه لم يكتب بالفعل سوى كتاب علمى واحد طويل هو كتاب الأساليب الشعبية ، خلال عمره الذى استمر سبعين سنة وفى أن هذا الكتاب هو حصيلة خبرة طويلة فى التحصيل والتدريس .

وعلى الرغم من قلة ما كتبه سمنر بالنسبة لغيره من العلماء فى أمريكا فان أثره واضح كل الوضوح فى تاريخ الفكر الاجتماعى والأنثربولوجى على ما ذكرنا . ويرجع الفضل فى ذلك فى المقام الاول إلى طول اشتغاله بالتدريس ، فهو من الأساتذة الذين يتركون أثرهم فى الفكر عن طريق دروسهم أكثر مما يفعلون عن طريق كتاباتهم ، بمعنى أنهم يتخذون التدريس والمحاضرة وسيلة لنشر تعاليمهم ومبادئهم ونظرياتهم عن طريق تكوين تلاميذ لهم يؤلفون مدرسة فكرية متمايزة . ومثل سمنر من هذه الناحية فى علم الاجتماع مثل رادكليف براون فى الأنثربولوجيا ، وغيره من الاساتذة العلماء الذين اشتهروا باثارة المشكلات الفكرية واستثارة تفكير أتباعهم ومريديهم بما يثيرون من قضايا لا تلبث أن تتطور وتصبح جزءا من التراث الفكرى الانسانى .

---

(١) لا شك أن أفضل مثل لهؤلاء العلماء هو سير جيمس فريزر Sir James Frazer الذى ترك لنا عددا كبيرا من الكتب تكفى عناوينها لملء أربعين صفحة من الصفحات الكبيرة ، ولكن اسمه ارتبط فى المحل الاول بكتابه الموسوعى الضخم « الغصن الذهبى » . ولكن يدخل ضمن هؤلاء العلماء اميل دوركايم نفسه الذى يرتبط اسمه أكثر ما يرتبط بكتاب « قواعد المنهج فى علم الاجتماع » رغم أن هذا الكتاب ليس أفضل كتبه ولا أكثرها نضوجا أو أصالة ، وكذلك العالم الالمانى فرديناند تونيز الذى يرتبط اسمه بكتاب « الجماعة المحلية والمجتمع » ، وداروين الذى يعرف بكتاب « أصل الأنواع » ، وسير هنرى مين وكتابه العميق الصعب الدقيق « القانون القديم » والعالم الانثربولوجى الامريكى لويس مورجان وكتاب « المجتمع القديم » وغير هؤلاء كثيرون .

ولقد ظهر كتاب « الأساليب الشعبية » عام ١٩٠٦ ، أى قبل موت سمنر بأربع سنوات فقط ولكنه كان قد عكف على العمل فى تأليفه سنوات طويلة . ويبدو أن فكرة تأليف هذا الكتاب الذى لا يزال يعتبر من الأعمال الكلاسيكية نبتت فى ذهنه بطريقة عارضة . وسمنر نفسه يقول فى افتتاحية الطبعة الأولى :ـ

« فى عام ١٨٩٩ بدأت أكتب كتابا مدرسيا فى علم الاجتماع من المادة التى كنت أستخدمها فى محاضراتى خلال السنوات العشرة أو الخمسة عشر السابقة. وفى فترة معينة أثناء قيامى بهذا العمل أحسست أنه يتعين على أن اقدم آرائى وفهمى وتصورى انا نفسى للسنن والأعراف ، إذ لم يكن فى استطاعتى الرجوع فى ذلك الموضوع إلى أى مرجع مطبوع ، وكنت أشعر أنه من الصعب على أن أوفى الموضوع حقه فى فصل واحد من كتاب ، ولذا عكفت على وضع دراسة كاملة للاساليب الشعبية هى تلك التى أقدمها للقارىء الآن » .

ولكن على الرغم من أن « الأساليب الشعبية » ظهر فى اوائل هذا القرن فان الأساس النظرى الذى ينبثق عنه هو الاساس التطورى الذى كان سائدا فى القرن التاسع عشر . وهذا أمر طبيعى . فقد عاش سمنر ستين سنة من سنى حياته السبعين فى القرن التاسع عشر . وعاصر بذلك التيار التطورى الذى صبغ كل تفكير ذلك العصر ، كما عاصر أهم العلماء التطوريين فى مجال البيولوجيا (تشارلز داروين ١٨٠٩ — ١٨٨٢) وعلم الاجتماع (هربرت سبنسر ١٨٣٠-١٩٠٣) والقانون (سير هنرى مين ١٨٢٢ — ١٨٨٨) والانثربولوجيا مثل لويس مورجان (١٨١٨ — ١٨٨١) وباخوفن Bachofen (١٨١٥-١٨٨٧) وتايلور (١٨٣٢ — ١٩١٧) وعرف كتاباتهم التطورية مثل كتاب « أصل الانواع » The origin of Species الذى ظهر عام ١٨٥٩ وكان له كل ذلك التأثير الهائل على الفكر الانسانى ، وكتاب تايلور عن « الثقافة البدائية » Primitive Culture ، وكتاب باخوفن عن حق الام Das Mutterrecht وغيرها

من الكتب التطورية . ولذا كان من الطبيعى أن يتأثر سمنر بهذا الاتجاه العام الشامل الذى ينعكس بقوة فى كتابه . ويعبر الأستاذ هارى المربارنز عن مدى تأثر سمنر بالتفكير التطورى وبخاصة تفكير هربرت سبنسر بقوله :

« أن كتابات سمنر ومنهجه ليست سوى « المذهب السبنسرى ، ولكن فى رداء أمريكى »(٢)

(١)

ليس هناك كثير فى حياة سمنر يمكن أن يلقى ضوءا على أعماله وتفكيره ومنهجه . ومع أن ستار Starr كرس كتابا كاملا لحياة سمنر ، كما أن زميله وتلميذه كيلر Keller ضمن الشىء الكثير من حيـــاته فيما كتبه عنه فكل مايمكن أن يقال هنا — وهو يكفى القارىء على أى حال — هو أن سمنر أمريكى من أصل إنجليزى ، وكان هو الجيل الثانى فى أسرته التى هاجرت إلى أمريكا من بريطانيا نتيجة لما حاق بها من متاعب وإفلاس بعد تقدم الثورة الصناعية التى هددت تجارة والده بالبوار . ومع ذلك فقد تلقى سمنر تعليمه فى أكسفورد حيث أمضى فيها بضع سنين يدرس اللاهوت مثلما فعل الكثيرون من علماء ذلك العصر . ولكن على الرغم من ذلك فالظاهر أنه كان يشغل وقته وعقله بالتفكير فى المشكلات الاجتماعية . وبالذات اهتم بالموضوع الذى كان يشغل بال الكثيرين من علماء أكسفورد فى ذلك الحين ، وهو إمكان قيام علم للمجتمع ، ومجال

---

(2) Barnes, Harry Elmer, (ed) : Introduction to the History of Sociology, Chicago universiy Press, Chicago, 111. 1948.

وقد كتب بارنز نفسه فى هذا الكتاب فصلا قصيرا ولكنه ممتع عن سمنر بعنوان :

« William Graham Sumner : Spencerian. In An American Dress »

ذلك العلم والموضوعات التى يمكن معالجتها فيه والطريقة التى يمكن بها قيام ذلك العلم . ويبدو أن هذه الفترة أثرت فى تفكيره بحيث انعكست فى نفس الخطب والمواعظ التى كان يلقيها فى الكنيسة التى عين واعظا بها عام ١٨٦٩ بعد أن عاد من أكسفورد . فقد كانت تلك العظات تمتلىء بعرض مشكلات وأمور تدخل فى نطاق « علم المجتمع » الاقتصاد السياسى » . ولكن من الناحية الأخرى فان وظيفته كواعظ فى الكنيسة انعكست أيضا فى كتاباته ودروسه بجامعة ييل Yale التى كان قد عين مدرسا بها فى الوقت ذاته ، بحيث كانت تلك الدروس والمحاضرات أشبه شىء بالمواعظ الدينية ، كما أنه كان أثناء تدريسه يبشر بامكان ظهور علم المجتمع . وعلى أى حال فلم يطل الأمر بسمنر فى وظيفته الكنسية ، وإنما تحول كلية إلى التدريس بجامعة ييل حيث أمضى بقية حياته وارتبط اسمه بها .

ويذكر لنا سمنر نفسه فى ذلك الصدد أنه انصرف عن حياة الكنيسة لأنه كان يريد أن يحول اهتماماته إلى المشكلات الاجتماعية والسياسية الاقتصادية بدلا من أن يصرف جهوده كلها فى إعداد المواعظ الدينية الجوفاء . وقد أمضى بقية حياته معلما واستاذا ، وكان له تأثير قوى على تلاميذه ، سواء بقوة تفكيره أو قوة شخصيته أو طلاوة أسلوبه ووضوحه أو تنظيم أفكاره وترتيبها بطريقة منهجية مقنعة ، بحيث أن أحد تلاميذه — وهو الأستاذ وليام لايون فيلبس William Lyon Philps يشير فى المقدمة التى كتبها لطبعة ١٩٦٠ لكتاب « الأساليب الشعبية » إلى « شخصيته التى تفيض بالرجولة » ، وأنه « كان يدخل الفصل كما لو كان يشق طريقه ظافرا عنوة واقتدارا بين جيوش الأعداء . لقد كانت له هيئة الفاتح الغازى .... كان يدخل قاعة المحاضرات وهو يدق الأرض بقدميه »

ويتفرس فى وجوهنا مليا ثم يفتح مذكراته ويبدأ فى القاء المحاضرة (٣) بل أن هذه القوة وذلك العنفوان ذاتيهما كانا يظهران منه حتى فى أثناء القائه مواعظه الكنسية ، إذ يذكر لنا هاريس ستار Harris Starr الذى كتب - كما ذكرنا - كتابا قصيرا ولكنه ممتاز عن تاريخ حياته ، أنه كان يبدو فى ذلك الحين شخصا مقاتلا محاربا وأنه فى إحدى عظاته فى الكنيسه صرح فى الناس يقول : « ان كنيسة المسيح كنيسة حرب وجهاد .... أنها كنيسة عدوانية بطبيعتها .فالعالم ملىء بالشرور والجهل والآثام التى يجب على الكنيسة أن تدخل معها فى صراع لايعرف المهادنة أو اللين والهوادة. إن رسالة الكنيسة هى أن تغزو تلك الشرور وذلك الجهل وتمحوها تماما وتحتل مكانها. لقدقامت الكنيسة لكى ترث الارض وهى تحارب من أجل بقائها (٤)» .

ولقد كان لسمنر قدرة هائلة على التشويق وإثارة اهتمام الطلاب وجذب انتباههم . وفى ذلك يقول فيلبس أيضا :

« لابد أن زملائى فى الدراسة يذكرون حالنا ونحن ندخل محاضراته . لقد كان معظم أساتذتنا يلقون محاضراتهم بطريقة آلية رتيبة ومملة ونستمعون بطريقة روتينية ، لما حفظناه ، ولكننا كنا ندخل إلى محاضراته هو ملؤنا الحماس والتلهف ولم يكن يخيب رجاءنا فى ذلك قط. لقد كان يستثير المعارضة الفكرية ويشجعها ، وكانت كل عبارة تصدر عنه تحمل نوعا من التحدى »(٥) .

---

(3) Phelps, W. L., «William Graham Sumner»— in Sumner's Folkways Mentor Books, N. Y. 1960, P. XI.

(4) Starr, H.,W.G. Sumner, N. Y. 1925, p. 125 according, to phelps.

(5) Ibid,P. XII

وإذا كان انشغال سمنر بتأليف كتاب « الأساليب الشعبية » جاء بطريقة عارضة على ماذكرنا ، فان اشتغاله بتدريس علم الاجتماع أو (علم المجتمع) وكذلك الأنثربولوجيا والفولكلور جاء هو أيضا فى مرحلة تالية من حياته . فقد بدأ سمنر حياته التعليمية فى جامعة ييل بتدريس الاقتصاد السياسى الذى كان يطلق عليه فى ذلك الحين اسم « علم الاقتصاد » ، ثم أصبح بعدها أستاذا لعلم السياسة ولكنه لم ينشر إطلاقا أى دراسة منهجية عن النظرية السياسية ، وإن كان قد عالج فى كثير من كتاباته وبكثير من القوة والوضوح بعض الموضوعات المحددة فى السياسه وبخاصة موضوع التمييز بين الحكومة الديمقراطية والجمهورية ، والدفاع عن مبدأ حرية العمل أو « دعه يعمل » ثم هجومه العنيف على الاستعمار والامبريالية . وكان فى ذلك كله يعالج هذه الأمور بروح الواقعية العملية ، فلم يكن له صبر أو جلد على التفكير النظرى المتسامى أو « الترانسندنتالى » الذى يميز كتابات مفكر مثل هيجل Hegel مثلا على مايقول بارنز . فقد كان يرى أن الدولة — من حيث هى تجريد — ليست شيئا سوى « نحن جميعا » ، أما من حيث الواقع فهى ليست سوى مجموعة صغيرة من الناس الذين تم اختيارهم بطريقة عشوائية عن طريق أغلبية الناس لكى يقوموا بأداء خدمات معينة لجميع أفراد المجتمع(٦) .

على أى حال فان تدريسه وكتاباته السياسية لم تترك أثرا واضحا عميقا فى تلاميذه . ومع أنه حقق بعض الشهرة كأحد أنصار حرية العمل فان شهرته ككاتب سياسى أو اقتصادى لا يمكن مقارنتها بشهرته ككاتب اجتماعى وبالأخص فى مجال الفولكلور . ومما يسترعى النظر أنه حين اهتم بدراسة المجتمع والأساليب

---

(6) Barnes, op. cit., p.161

أو الطرائق الشعبية لم يطلق على ذلك الفرع من فروع التخصص اسم « علم الاجتماع » كما فعل غيره من السوسيولوجيين نتيجة لانتشار وذيوع التسمية التى أطلقها أوجيست كونت وإنما كان يسميه « علم المجتمع » . وثمة أسباب كثيرة لذلك ليس أقلها شأنا استهجانه لتلك التسمية وعدم احترامه لعلماء الاجتماع المعاصرين له وسخريته من أسلوب تفكيرهم واحتقاره وكراهيته لهم كأشخاص . ولكن يضاف إلى ذلك كله رغبته الأكيدة فى إرساء دراسة المجتمع على أسس علمية استقرائية سليمة . وقد تأثر فى ذلك تأثرا قويا بهربرت سبنسر Herbert Spencer بحيث أنه كان يرتبط ارتباطا قويا بالمعلومات الاثنوجرافية البحتة البعيدة كل البعد عن التفكير أو التأمل النظرى المجرد . ولم يكن سمنر — على مايقول كيلر — على معرفة وثيقة بالفكر السوسيولوجى المنهجى فى أوربا أو حتى فى أمريكا ذاتها ، وإنما كان على العكس من ذلك يحتقر ذلك الفكر النظرى . وفى سبيل الوصول إلى مثل ذلك العلم الاستقرائى الذى يعتمد على المنهج الاثنوجرافى وقف سمنر موقف العداء الشديد من علم النفس والميتافيزيقا ، وكان يحرص أشد الحرص على تجنيب علم المجتمع التأثر بهما . وإن كان ذلك لم يمنعه فى حقيقة الأمر من أن ينزلق إلى كثير من التفكير الميتافيزيقى فى كتاب « الأساليب الشعبية » بالذات ، بل وأن يلجأ إلى التفسير السيكولوجى لكثير من تلك الأساليب والعادات والأعراف التى يدرسها ، بحيث إن بارنز يصف ذلك الكتاب بأنه « بلا جدال أهم دراسة موضوعية كتبت حتى الآن لجانب أساسى جدا من علم النفس الاجتماعى » (٧) فلقد كان سمنر دائما عدوا عنيفا لكل مايمكن تسميته بالتفكير الانفعالى الغير علمى الذى كان يصبغ الكثير من الكتابات والحركات الاجتماعية التى عاصرها ، ووصل به ذلك أحيانـــا إلى حد الدجماطيقية فى

---

(7) Ibid, p. 156

التفكير(٨) . وقد كان هذا من اهم الدوافع التى جعلته يعالج « علم المجتمع » فى الجامعة بطريقه جدية لم تتوفر فى ذلك الحين لغيره من الاساتذة الأمريكيين وساعد بذلك على تغيير النظرة إلى علم الاجتماع .

ومع ذلك ، فان عدم اهتمام سمنر بنشر آرائه وأفكاره فى المجالات الاجتماعية ، وتردده الطويل فى نشر كتاب « الأساليب الشعبية » الذى لم يظهر إلا قبل وفاته بأربعة أعوام على ما ذكرنا وعدم اكماله كتاب « علم المجتمع » الذى قام باتمامه تلميذه كيلر ونشره تحت اسميهما معا عام ١٩٢٧ ، كل ذلك أبعد اسم سمنر عن مجال علم الاجتماع إلا فى نظر القلة من الكتاب الذين يتعمقون دراسة كتاب « الأساليب الشعبية » ويأخذونه على أنه شىء أكثر من مجرد كتاب وصفى فى الفولكلور وأنه تكمن تحته نظرية علمية متماسكة . وهـــذا الموقف نفسه كان يسود بين معاصرى سمنر الذين لم ينتبهوا لمكانته فى ميدان علم الاجتماع نظراً لقلة ما كتب . ولذا نجد أنه حين رشح عام ١٩٠٧ لرئاسة الجمعية الأمريكية لعلم الاجتماع American Sociological Society أثار ذلك كثيرا من الدهشة والأستياء والمعارضة ، بل أن أستاذاً من أساتذة الاجتماع الأمريكيين المشهورين وهو سمول Small شعر بالفجيعة و« الصدمة » لذلك الترشيح . والواقع أن مكانة سمنر فى علم الاجتماع والاسهامات التى أسهم بها فى ذلك المجال لم تظهر جلية الا بعد نشر كتاب « علم المجتمع » بعد موته بسبع عشرة سنة كاملة(٩) .

وفى عام ١٨٩٠ حين كان سمنر فى الخمسين من عمره أصابته — وبطريقة مفاجئة وغير متوقعة — أول نوبة صحية من النوبات الكثيرة العنيفة المتلاحقة التى تتابعت فى قسوة وعنف إلى أن قضت على حياته . . . وقد فاجأته تلك

(8) loc. Cit

(9) Ibid, pp. 156-7

النوبة الأولى أثنا إلقاء دروسه فى قاعة المحاضرات بجامعة ييل وأمام تلاميذه . وعلى الرغم من أن هذه النوبات حدت كثيرا من عنفوانه وقوته واندفاعة فى العمل واضطرته إلى الركون إلى الراحة بل وإلى أن يأخذ أجازة طويلة من العمل، فانها لم تقلل من حماسه ولم تؤثر بحال فى قواه الذهنية أو فى اهتمامه بعمله ودروسه وتلاميذه . وحين مات سمنر فى السبعين من عمره ترك عددا كبيرا من التلاميذ الذين أصبحوا أساتذة . وهؤلاء التلاميذ الأساتذة هم الحصيلة الحقيقية التى تركها سمنر لعلم الاجتماع والفلولكلور إلى جانب كتابه الكلاسيكى : « الأساليب الشعبية » .

(٢)

ولقد سبق أن ذكرنا أنه باستثناء كتاب « الأساليب الشعبية » وكتاب « علم المجتمع » الذى ظهر تحت اسمه واسم كيلر فى أربعة أجزاء عام ١٩٢٧ ، وكذلك وإلى حد ما باستثناء كتابه عن « عماذا تدين الطبقات الاجتماعية إحداها للأخرى What Social Classes Owe to Each Other » الذى ظهر عام ١٨٨٣ فان بقية كتابات سمنر وانتاجه العلمى الوفير كان على شكل مقالات متفرقه تختلف فى الطول بحيث يكاد بعضها يكون كتابا صغير الحجم وقد نشر معظم هذه المقالات والدراسات فى مختلف المجلات العلمية وتناول فيها موضوعات متنوعه أشد التنوع غطى بها كثيرا من مجالات الفكر والحياة ، مما يشهد له بتنوع ثقافته وغزارتها وعمقها فى الوقت ذاته . ومعظم هذه المقالات تدور على أى حال حول المشكلات الاجتماعية والسياسية ، وهى فى مجموعها تلقى كثيرا من الأضواء على نظريته وآرائه فى المجتمع والسياسة . وقد جمعت مقالاته فى عدة مجلدات ظهر واحـــد منها أثناء حياته (عام ١٨٨٥) وهو كتاب « مقالات فى العلم السياسى والاجتماعى »

« Collected Essays in Political and Social Science » وهو يضم مجموعة من المقالات التى تعالج على الخصوص مشكلة الانتخابات بين النظرية والممارسة أو التطبيق . أما بقية مقالاته الأخرى فقد جمعت فى عدد من المجلدات، بعد موته وظهرت تحت العناوين الأربعة التالية : —

(أ) الحرب ومقالات أخرى War and other essays (١٩١٣)

(ب) جوع الأرض ومقالات أخرى Earth Hunger and other essays وظهر عام ١٩١٣ أيضا

(ج) تحدى الحقائق ومقالات أخرى The Challenge of Facts and other essays وقد ظهر عام ١٩١٤

(د) الرجل المنسى ومقالات أخرى The Forgotten Man and other essays وقد ظهر عام ١٩١٨

ولكن فى عام ١٩٢٤ ظهر مجلد آخر يضم مختارات من الكتب الخمسة السالفة الذكر (بما فيها كتاب مقالات فى العلم السياسى والاجتماعى) وذلك تحت عنوان « مقالات مختاره من وليام جريهام سمنر Selected Essays of W.G. Sumner ثم تكرر ذلك مرة أخرى ولكن على نطاق أوسع بعد ذلك بعشرة أعوام كامله ، أى فى عام ١٩٣٤ حين نشر كتاب « مقالات وليام جريهام سمنر Essays of William Graham sumner فى جزئين . وظهور هذا الكتاب بعد موت سمنر بحوالى ربع قرن يكفى لتبيين مدى عمق تأثيره واقبال الناس على قراءة كتاباته بعد موته بسنوات طويلة . وليس ثمة شك فى أن كتاباته — ويستوى فى ذلك المقالات التى كتبها أثناء حياته ، أو كتاب « علم المجتمع » الذى أتمه كيلر بالرجوع إلى مذكرات الاستاذ — كانت مسئولة إلى حد كبير عن استمرار آراء هربرت سبنسر وأفكاره فى الولايات المتحدة .

ومع أن سمنر أفلح فى أن يجذب إليه انتباه المثقفين والطبقات المتميزة فى أمريكا بأفكاره عن تطور المجتمع الانسانى ، وهى أفكار تأثر فيها تأثيرا واضحا بآراء هربرت سبنسر الذى كان قد زار الولايات المتحدة فى نوفمبر ١٨٨٢ والتقى أثناء ذلك بسمنر وبغيره مع علماء الاجتماع والفلاسفة الاجتماعيين فان هذه الآراء ذاتها جلبت عليه كثيرا من العداء وبخاصة عداء رجال الكنيسة والدين والمتدينين عموما ، بعد أن كان هو نفسه من رجال الكنيسة . كذلك أفلح سمنر فى أن يجلب على نفسه عداء بعض الوطنيين المتطرفين لمعارضته فكرة الاستعمار والحرب الأسبانية الأمريكية ، مثلما جلب أيضا عداء الكثيرين من رجال الأعمال حين وقف يعارض اجراءات الحماية باعتبارها صورة من صور حكم الطبقات الغنية وتحكمها Plutocracy وكل ما أفلح سمنر فى أن يحرزه لنفسه من نجاح وشعبية فى هذه المواقف كان فى صفوف بعض الجماعات المحافظة فى ييل ، ونعنى بها تلك الجماعات التى أعجبت بآرائه حول ضرورة التمسك بمبدأ « دعه يعمل » الرأسمالى وكذلك بفلسفته التى حاول بها تبرير وجود الفقر فى المجتمع .

وتدور فلسفة سمنر الاجتماعية حول فكرة مركزية هى الاعتقاد بأن الثقافات تتطور وتنمو بطبيعتها وبحكم الأشياء وبدون حاجة إلى أى توجيه أو تدخل من إرادة الانسان أو الأهداف التى يهدف إليها . فالانسان ذاته نتاج وحصيلة للتطور الاجتماعى ، كما أن النظم الاجتماعية ، بل وأيضا القيم والأفكار والتصورات والمفهومات الرئيسية مثل فكرة الشرف والعدالة والصدق والحق وماليها ، إنما تدين بوجودها للظروف الاجتماعية ذاتها . وإذا كان الانسان يلجأ إلى الايديولوجيات ويتمسك بها ويحاول تغيير الحياة الاجتماعية فى ضوئها لكى تتلاءم معها فان هذه الايديولوجيات ذاتها ليست فى حقيقة الأمر سوى نوع من

التزييف والغش الذى يلجأ إليه بعض أفراد المجتمع لخداع غيرهم والتغرير بهم من أجل تحقيق أهداف وأغراض ومآرب أنانية بحتة . وهذه فكرة يكررها سمنر فى أكثر من موضع من كتاب « الأساليب الشعبية » كما يردده ا فى كثير من مقالاته (١٠) . وعلى أى حال فالانسان فى نظر سمنر عاجز كل العجز عن أن يتدخل فى عملية تطور الحياة والمجتمع فضلا عن أن يوجهها لإرادته ويخضعها لرغباته . وهو يشير إلى ذلك بقوله إن الإنسان يقف فى مجرى نهر سريع الجريان بحيث لا يستطيع الصمود للتيار الجارف أو أن يوقفه ، ولابد للنهر من أن يبتلعه تماما هو وكل خبراته وتجاربه فى وقت من الاوقات . ولعل الشىء الوحيد الذى يمكنه أن يغير من مجرى ذلك النهر هو الاكتشافات والاختراعات الكبرى وردود الأفعال الجديدة التى تتولد داخل الكائن العضوى الاجتماعى أمام هذه الاختراعات والاكتشافات الهائلة ، ثم التغيرات التى تطرأ على الارض ذاتها نتيجة لحدوث بعض التغيرات والتحولات فى القوى الكونية . وفيما عدا ذلك فان كل ما يستطيع الانسان أن يفعله أزاء هذه القوى الهائلة التى تجرفه أمامها هو أن يقنع — رغم كل ما يتمتع به من حذق ومهارة وملكات — بأن يلاحظ ويسجل مجرى حياته وحياة الآخرين وهم يمرون فى تيار الحياة . . . ، هذا هو ما فعلته الأجيال السابقة ، وهذا أيضا هو ما نفعله نحن الآن وإن كان يخيل الينا ، أو إلى بعضنا - فى بعض الأحيان أننا نصنع حركتنا بأنفسنا أو نوجهها بإرادتنا وهذا هو السبب — على ما يقول — « فى أن أكبر خطأ أو غفلة يقع فيها الانسان هو أن يجلس ومعه لوح وقلم ويحاول أن يخطط من أجـــل عالم اجتماعى جديد . » وهذا معناه - على ما يقول كاريير Karrier - أن سمنر يرفض صراحة الموقف

10 — Hofstadter, Social Darwinism in American Hought, P.39

الانسانى الذى يرى أنه عن طريق العقل والتعليم والعمل الجماعى المشترك يستطيع الانسان أن يخلق عالما أفضل من العالم الذى يعيش فيه ، إن لم يكن عالما طيبا وفاضلا وصالحا بمعنى الكلمة . وهذا ذاته يكشف عن نظرة فيها الكثير من اليأس والتشاؤم حول الانسان ومستقبله . أى أن سمنر يشعر بالنواحى المأساوية فى حياة الانسان والظروف التى تحيط به والوضع الذى يحتله فى الحياة ولكنه لم يستطع أن ينظر إلى تلك الظروف والجوانب المؤلمة المظلمة بتفاؤل ، وهو أمر غريب بالنسبة لرجل كان يشغل وظيفة دينية المفروض فيها أنها تؤمن بالله والخير والحق . ويبدو أن سمنر ـ على مايقول كاربير أيضا ـ قد فقد « إلهه » أو على الاصح ضل طريقه إلى الله ، ويستشهد على ذلك بما قاله سمنر نفسه فى آخر حياته : « أننى لم أنبذ المعتقدات عامدا ، ولكننى وضعتها فى أحد أدراج مكتبى ، وبعد فترة فتحت ذلك الدرج فلم أجد فيـــه شيئا على الاطلاق » . ومع ذلك فلم يتنكر سمنر أبدا للقيم الأخلاقية التى يجب أن تسود المجتمع وأن كانت نظرته إليها تخلو هى أيضا من تلك النزعة الانسانية التى تميز كتابات غيره من العلماء حين يعالجون تلك الأمور . فقد كان على العكس من ذلك تماما ينظر إلى القيم الاخلاقية نظرة علمية ـ أو علمانية ـ باردة تخلو تماما من الحرارة والدفء .

وقد انتهى به ذلك فى آخر الأمر إلى الوقوف موقف المعارضة من كل حركات الاصلاح التى كانت تهدف إلى الارتفاع بمستوى الطبقات المتخلفة فى المجتمع ـــ وهو هنا يعكس الكثير من نظرة هربرت سبنسر ـــ لدرجة أنه كان يعارض « قوانين الفقراء » بل وحتى الاجراءات التى كانت الحكومة تتخذها من أجل تنفيذ بعض المشروعات الخاصة بالمرافق العامة . وهذا هو ما يظهر بوجه خاص

فى كتابه « بماذا تدين الطبقات الاجتماعية بعضها البعض » ، وكذلك كتابه عن « الإنسان المنسى » ، وكتاب « القضاء على الفقر » The Abolition of Poverty (١٨٨٧) الذى ذهب فيه إلى القول بعدم إمكان القضاء على الفقر وإزالته تماما لأنه جزء من ذلك الصراع اللازم من أجل البقاء . ذلك أن أفراد المجتمع الذين يظلون فقراء طيلة حياتهم دون أن يكون هناك سبب قوى لذلك ، كالعجز الجثمانى مثلا ، هم فى حقيقة الأمر بمثابة المخلفات والرواسب والشوائب أو المسوخ الأخلاقية والبيولوجية للجنس البشرى ويجب — فى رأيه — أن نتركهم على ما هم عليه لكى يتحملوا النتائج الطبيعية لذلك التخلف . وعلى العكس من ذلك تماما فإن الذين يصلون إلى قمة السلم الاقتصادى هم أصلح الناس ، ونجاحهم فى الحياة هو الجزاء العدل لتلك الصلاحية . أما « الإنسان المنسى » فليس هو الرجل الفقير وإنما هو ذلك الانسان الأمين الجاد المخلص فى عمله الذى ينتهى به الأمر إلى أن يدفع الضرائب التى تستخدم فى إعالة الفقراء المتخلفين ومساعدتهم على العيش والحياة(١٤) .

وليس من شك فى أن سمنر كان يؤمن — مثل سبنسر — بأن الأوضاع الاجتماعية تحددها قوانين صارمة تشبه القوانين الطبيعية التى تحكم النظام الفيزيقى ، ومن هنا كان يعتقد أن أفضل ما يمكن لعلم المجتمع أن يقوم به هو أن يصف تلك القوانين حتى يتمكن الانسان من أن يتوءم مع ما تمليه الطبيعة . ومع أن التقدم يحدث طيلة الوقت فى المجتمع الإنسانى تبعا لقوانين التطور التى لا تخضع لإرادة الإنسان أو رغباته على ما ذكرنا ، وعلى الرغم من أن التعليم — فى رأى سمنر — لا يلعب سوى دور محدود فى ذلك المجال ، فان تقدم المجتمع كان خليقا بأن يكون أكثر كمالا لو أن التعليم كان يعنى بالعمل على تنمية بعض الخصال والصفات فى الصغار مثل الجد والمثابرة وإنكار الذات والتعقل فى الأحكام وما إلى ذلك ، كما أن المدرسة تستطيع أن تخدم المجتمع بطريقة أفضل إذا هى

عملت على إبراز التقاليد والاعراف والسنن القويمة وتلقينها للتلاميذ ، وعلى تنمية التفكير النقدى عند الأفراد لأن ذلك سوف يؤهلهم للصمود فى وجه المنافسة العنيفة التى سوف يلاقونها فى حياتهم ، كما يعدهم لمواجهة حقائق الحياة وأحداثها القاسية بحيث يتقبلون تلك الحياة على ما هى عليه ويفيدون منها بقدر الإمكان ، بل وأن يستغلوها لصالحهم الخاص دون أن يقعوا تحت تأثير تلك الأوهام الانسانية التى كانت السبب فى ظهور كل ما يعرف باسم حركات الاصلاح . ومع التسليم بأن بعض المدارس قد تصبح مراكز لنشأة أفكار وآراء وتعاليم جديدة يؤدى انتشارها إلى تغيير عادات الناس وتقاليدهم وأعرافهم ، فان الوظيفة الرئيسية للمدرسة تتركز فى نقـــل تلك التقاليد والعادات والأعراف الاجتماعية وليس العمل على تغيير بناء المجتمع أو حتى إصلاحه .

هذه الفكرة التى تتردد فى كثير من مقالات سمنر تظهر أيضا فى كتاب « الاساليب الشعبية » حيث يقول :

« فى تنظيم المجتمع الحديث ، تعتبر المدارس هى الجهاز النظامى المعترف به الذى يمكن بوساطته نقـــل تراث الخبرة والمعرفة — أى كل الاطار الفكرى والعقلى لشعب من الشعوب — إلى الأجيال الناشئة . وعن طريق هذه النظم تنتقل الأعراف والأخلاقيات التى تقبلها الناس واعترفوا بوجودها من جيل لآخر ، ويجب أن تتم هذه العملية بأمانة وإن لم يكن بغير نقد » .

وهذا لا يعنى على أى حال أن سمنر كان يعارض انتشار التعليم العام مثلما كان يفعل هربرت سبنسر، بل الواقع أنه ظل ما يقرب من ربع قرن من عمره يشغل منصب العضوية فى مجلس التعليم فى ولاية كونيكتيكت Connecticut كما أنه كان يرى أنه وسيلة فعالة لاكتشاف الأطفال الموهوبين وتنمية مواهبهم وقدراتهم ،

هو أن كان وسيلة باهظة التكاليف . وهنا أيضا نجـــد أن سمنر لا يزال متأثرا بنظرته التطورية إلى الحياة . فهو لا يدعو إلى نشر التعليم لأية اعتبارات إنسانية وإنما فقط للبحث عن الموهوبين والعباقرة والأكفاء حتى يستطيع المجتمع أن يفيد من امكانياتهم وقدراتهم .

ومهما يكن من شيء ، فإنه على الرغم من ذلك الاتجاه التطورى الواضح الذى يصبغ كل كتابات سمنر مثلـا كان يصبغ كل كتابات القرن النـاسع عشر والذى يظهر — ولـكن بدرجة أقل فى كتاب « الاساليب الشعبية » فقـد أفلح سمنر عن طريق هذا الـكتاب فى أن يشق طريقا جديدا فى علم الاجتماع الامريكى لم يلبث أن سار فيـــه الـكثيرون من العلماء الامريكيين فيما بعد . ففى هـــذا الـكتاب يعبر سمنر بوضوح عن رأيه فى الايديولوجيات من أنها مجرد نتاج جانبى وعرضى للعادات الاجتماعية والاعراف والسنن التى تطورت ببطء شديد والتى نمت هى ذاتها من الظروف العملية المباشرة للثقافة . ولقد تقبل الـكثيرون من العلماء هذا الرأى خاصة وأن كتاب (الاساليب الشعبية) يخلو من أية إشارة إلى ما يسميه كاريير (التاريخ الـكونى الشامل) ومن أية نظرة عالميـــة مثالية ومن أى قانون تعسفى للتقدم ، وكل ما يشير إليه هو التطورات الثقافية الملموسة. فظهور كتاب (الاساليب الشعبية) عام ١٩٠٦ يكشف عن التحول الخطير فى طريقة تفكير سمنر ونظرته إلى الاشياء ومعالجته لامور المجتمع . فبعد أن كان يكتب المقالات الجدلية عن الانساق الاجتماعية تحول إلى استخدام منهج استقرائى دقيق للحصول على معرفة أكثر إيجابية ووضوحا وتماسكا عن المجتمع . ولقـد أفلح هذا المنهج الاستقرائى الذى يرفض الايديولوجيات أساسا فى أن يرضى عقل سمنر المحافظ وضميره . فقد كان يؤمن فى أعماقه بان الانسـان يتمتع بدرجة معينة من الذكاء والقدرة على التفكير المنطقى السليم تـكفى لان تجعله يدرك حقائق المعرفة العلمية ويفهمها ويقدرها ويعيش حسبها . . .

(٣)

ومحاولة سمنر التقيد بالمنهج الاستقرائى فى دراسته للأساليب الشعبية فرض عليه أن يرتبط بقدر الامكان بالمعلومات الاثنوجرافيه المشخصة أو العيانية المحسوسة التى تخلو تماما من التأمل النظرى المجرد ، ولذا جاءت معظم فصول الكتاب أقرب إلى السرد الوصفى للعادات والتقاليد وأنماط السلوك المتبعة فى الشعوب المختلفة التى يعرض لها ، منها إلى الدراسة التحليلية التى تحاول الارتفاع عن مستوى الحقائق والوقائع الجزئية دون أن تغفلها تماما أو تسقطها من الاعتبار . ولقد حاول سمنر منذ بداية الكتاب أن يوضح المصطلحات التى يستخدمها وأن يقرب إلى الاذهان مفهوم « الاساليب الشعبية » عن طريق تعريفها وتبيين أصلها وطريقة نشأتها ، ويدخل إلى ذلك مدخلا لا يخلو من اللطف واللياقة حيث يقول فى بداية الفصل الاول عن « الأفكار الأساسية عن الأساليب الشعبية والأعراف » :

« لو أننا جمعنا كل ما تعلمناه من الأنثروبولوجيا والاثنوجرافيا عن الشعوب والمجتمعات البدائية فسوف نجد أن المهمة الأولى للانسان فى هذه الحياة هى أن يحيا ويعيش فالمرء يبدأ بالأفعال وليس بالأفكار . وكل لحظة من لحظات حياته تأتى إليه ببعض الضرورات والحاجات التى يجب اشباعها فى الحال لقد كانت الحاجة هى التجربة الأولى للانسان ، وقد تطلبت منه على الفور بذل مجهود خارق لاشباعها . ويسلم الكثيرون بأن الانسان ورث من أصله الحيوانى الاول بعض الغرائز الموجهة ، وقد يكون هذا صحيحا وان لم يقم الدليل القاطع على ذلك ، ولكن إذا كانت هناك مثل هذه العناصر الوراثية فلابد أنها قد ساعدت على توجيه الجهود الأولى التى بذلها الإنسان لإشباع تلك الحاجات . . . . ولقد كانت

أولى هذه المحاولات ترتكز على مبدأ المحاولة والخطأ وفيه كانت الحاجة هى القوة الدافعة ، وكانت اللذة والألم هما الضوابط الفجة التى حددت الطريق الذى كان يتعين على تلك الجهود أن تسير فيه. فالقدرة على التمييز بين اللذة والألم هى القوة الفيزيقيـة الوحيدة التى يمكن التسليم بوجودها . وعلى هـذا الاساس كان الانسان يختار الطريقة التى يعمل بها الأشياء ... وعلى طول الطريق الذى كان يتعين على تلك الجهود أن تسلكه تكونت العادة والرتابة والمهارة . وقد استمر الصراع من أجل استمرار البقاء ليس على المستوى الفردى فحسب بل وأيضا على مستوى الجماعات، وأفادت كل جماعة من خبرات الجماعات الأخرى ، ومن هنا كان الاتفاق والتلاقى ازاء الخبرات التى ثبت صلاحيتها وملاءمتها أكثر من غيرها ، وانتهى الأمر بها كلها إلى إتباع نفس الأسلوب لتحقيق نفس الهدف ، ومن هنا أيضا تحولت الطرائق والأساليب إلى عادات اجتماعية وأصبحت ظواهر عامة شاملة . ولقـد تطورت الغرائز أيضا مع هذه الطرائق وبذلك ظهرت الأساليب الشعبية. فالأجيال الشابة الناشئة تتعلم عن طريق التقاليـد والمحاكاة وعن طريق الإلزام والإجبار . وقد أمكن للاساليب الشعبية أن تشبع كل حاجات الحياة التى يشعر بها الناس فى زمان معين ومكان معين أيضا ، وكانت تتسم بطابع الاطراد والشمول فى الجماعة كما كان لها صفة الإلزام والثبات وبمرور الزمن أصبحت الأساليب الشعبيه أكثر تعسفا وتحكما وإيجابية وإلزاما . فاذا سألنا الرجل البدائى مثلا عن سبب تصرفه وسلوكه بطريقة معينة دائما لـكان جوابه هو أنه وآباؤه وأجداده كانوا يتصرفون دائماً على هـذا النحو . كما أن هناك دائماً أيضا نوعا من الجزاء يتمثل فى الخوف من الاشباح . فأشباح الاسلاف سوف تغضب إذا غير الاحياء الاساليب والعادات القديمة .

وتكشف هذه الفقرة عن أوجه الشبه القوية بين خصائص ما يسميه سمنر « الأساليب الشعبية » وخصائص ما اصطلح علماء الاجتماع والانثربولوجيا على تسميته بالظاهرة الاجتماعية . بل أن هذه الفقرة تذكرنا بشكل قوى بما كتبه أميل دوركايم عن خصائص الظاهرة الاجتماعية فى بداية كتابه المشهور « قواعد المنهج فى علم الاجتماع » . ويمكن تلخيص تلك الخصائص كما يذكرها سمنر فى ثلاثة أمور هامة ، الأولى هو قوة الالزام أو « الأمر المطلق » التى تتمتع به الأساليب الشعبية ، والثانى هو عمومية أو شمول هذه الأساليب بحيث لا ترتبط بإرادة الفرد من حيث هو فرد ، أما الأمر الثالث أو الخاصية الثالثة فهى أن هذه الأساليب الشعبية تحمل معها جزاءاتها التى توقع على كل من يخرق تلك الأساليب أو يحاول الخروج عليها أو الحيود عنها ، وتتمثل هذه الجزاءات فى أبسط صورها فى الخوف من الأسلاف وأشباحهم لدى الشعوب البدائية . وهذه العناصر الثلاثة هى التى تؤدى إلى خاصة أخرى رابعة مكملة لها ونابعة عنها وهى قوة الاستمرار التى تتسم بها تلك « الأساليب » والتى تساعد بدورها على استمرار المجتمع فى الوجود .

بل أن سمنر يواصل تعريفه للاساليب الشعبية لتوضيح ما يقصده منها بالضبط عن طريق مقابلتها ببعض المصطلحات الأخرى التى يشيع استخدامها بكثرة فى الكتابات الاجتماعية والاثنوجرافية والتى كثيرا ما يحدث الخلط بينها مثل كلمة « تقليد او اصطلاح usage » و « سنن » mores » « ونظام institution » أو غيرها . وقد تكون الفوارق بين هذه المصطلحات قد اتضحت الآن وأن الغموض واللبس بينها قد زالا إلى حد كبير نتيجة لتقدم الدراسات الانثربولوجية من ناحية واختفاء بعض تلك المصطلحات من الاستعمال من الناحية الأخرى ، ولكن فى الوقت الذى كتب فيه سمنر كتابه لم تكن تلك

الاختلافات والفوارق الدقيقة بين تلك المصطلحات قد اتضحت بعد ، ولذا فان الجهود الضخمة التى بذلها سمنر فى مجال التعريف بها وتحديد معانيها واستعمالاتها جهود خليقة بالتنويه والتقدير (١١) .

والمهم هنا هو أن سمنر ينظر إلى الأساليب الشعبية على أنها قوة من قوى المجتمع ، أو كما يسميها « قوة مجتمعية Societal Force » ؛ ذلك أن العملية التى تؤدى إلى ظهور وتكوين الأساليب الشعبية تنحصر فى أساسها فى التكرار الدائم لبعض الأفعال الصغيرة التى تصدر عن عدد كبير جدا من أفراد المجتمع فى مواقف معينة بالذات ، وهذا يؤدى إلى ظهور العادة الفردية habit عند الأفراد ، وظهور « العادة الجماعية Custom » فى الجماعة ككل . وكما سبق أن ذكرنا ، فان العامل الأساسى — أو الباعث الأساسى الذى يدفع إلى تكرار هذه الأفعال أو إغفالها هو عنصر اللذة والألم ، وإن كان ذلك لا يعنى إطلاقا أن الانسان لا يؤدى الأعمال المؤلمة ، إذ الواقع أنه كثيرا ما يقوم بمثل تلك الأعمال بل ويكررها . فاشد شعوب العالم تأخرا وبدائية تقوم بأعمال مؤلمة إلى حد كبير وتتحمل الكثير من العذاب والآلام والمتاعب فى بحثها عن الطعام وفى الاغارات والحروب التى تشنها على اعدائها وتتقبل ذلك كله لأنها أعمال لها أهميتها بالنسبة للجماعة . انما المهم هو أن كل ما يصدر عن الفرد من أعمال أنما يأتى - فى رأى سمنر — نتيجة للاستجابة لحاجة معينة ، ولا يلبث ذلك السلوك أن يصبح بمثابة عادة جماعية نتيجة للتكرار ليس من ذلك الفرد المعين وحده ولكن من جميع أفراد الجماعة . وبمرور الزمن تصبح تلك العادة الجماعية أسلوبا شعبيا يتمسك به أفراد المجتمع ككل دون أن ينتبهوا إليه او يدركوه او يحسوا بوجوده او يفكروا فيه بعقولهم . يقول سمنر فى ذلك « ومن هنا يمكن القول

---

(١١) يخصص سمنر الفقرات ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٦ للتعريف بهذه المصطلحات وغيرها .

ان الأساليب الشعبية لا تظهر نتيجة لوجود اهداف او أغراض محدده او نتيجة للتفكير الانسانى . انها تشبه نتاج القوى الطبيعية التى يحركها الناس لا شعوريا ، أى انها أشبه بالسلوك الغرزى الذى يصدر عن الحيوانات والذى يظهر ويتطور عن طريق التجربة . . . . . ويترتب على ذلك أن كل حياة الكائنات البشرية فى مختلف الأعمار وفى كل مراحل الثقافة تتحتم فيها فى المحل الاول بمجموعة كبيرة من الأساليب الشعبية التى انحدرت إليها من اولى المراحل المبكرة التى مر بها الجنس البشرى ، وان هذه الاساليب الشعبية المبكرة تعكس الكثير من خصائص سلوك الحيوانات التى لم يخصع منها لعوامل التغير والتوجيه إلا القشرة السطحية فقط . ولكن هذه الأساليب تعدلت بعض الشىء بفعل الملـفة الانسانية والأخلاق والدين أو بفعل عمليات التأمل العقلى الاخرى . والمعروف أنه من الصعب أن يلم الإنسان بكل الاعراف والممارسات الشعائرية الصغيرة التى يمارسها أى مجتمع من المجتمعات المتوحشة الهمجية ، فالعرف ينظم كل افعال الإنسان هناك من الاستحمام إلى الغسيل إلى قص الشعر إلى الأكل والشرب والصيام ، وأن الإنسان الهمجى يظل منذ ولادته عبدا لتلك الاعراف والاصطلاحات الاجتماعية القديمة . فليس ثمة أى قدر من الحرية أو الأصالة أو التلقائية فى حياته ، بل إنه ليس ثمة أى قدر على الاطلاق من التقدم نحو حياة أفضل وأسمى أو أى محاولة لتحسين ظروفه عقليا أو خلقيا أو روحيا (١٢).

---

(١٢) الاساليب الشعبية فقره ٣

ومع أن مثل هذه الآراء تشيع بكثرة فى كتابات سمنر عن الرجل البدائى، فانه يرى مع ذلك أن هذه أمور لا يقتصر وجودها على الرجل البدائى وحده وانما هى تصدق على الانسان فى كل مكان وفى كل زمان ولكن بدرجات متفاوته .

(٤)

ولقد شغلت مشكلة البحث عن أصل « العادات الشعبية » وتطورها جانبا كبيرا من تفكير سمنر وتعرض لها فى أكثر من موضع من كتابه وقدم لنا أكثر من رأى ، وكثيرا ما تتضارب هذه الآراء وتتعارض . والواقع أن هذه الناحية بالذات تعتبر أضعف جانب فى دراسة سمنر للموضوع كله نظراً لأنها تعتمد إلى حد كبير على الظن وعلى التخمين الذى لا يقوم على أساس متين من الوقائع والحقائق الملموسة . أى أن سمنر هنا يخرج عن القاعدة الأساسية التى حاول أن يلتزم بها فى بقية الكتاب وهى اتباع المنهج الاستقرائى والتمسك بقدر الامكان بالحقائق الاثنوجرافية . ويعترف سمنر بأنه « على الرغم من أنه يمكن القول بأن عملية تكوين الأساليب الشعبية عملية مستمرة تحدث طيلة الوقت فان من الصعوبة بمكان محاولة تحليل تلك العملية . ولكن يبدو كما لو كان هناك عقل Mind (١٣) للجماعة كلها يختلف عن عقول الأفراد الذين يؤلفون هذه الجماعة، وهو رأى سبق أن اعتنقه بعض الكتاب الآخرين ، وأنه عن طريق الايحاء الذاتى تستطيع العقول الأكثر قوة وخصوبة أن تولد أفكارا جديدة لاتلبث أن تنتقل عن طريق الايحاء أيضا من عقل لآخر ، كما أن الأفعال التى تلائم هذه

---

(١٣) — الكلمة التى يستخدمها سمنر هى كلمة Crowd التى يمكن أن تصدق على أى حشد من الناس وقد رأينا ان نترجمها بكلمة « جماعة » التى تماثلها فى عدم التحديد.

الأفكار يتم تقليدها هى أيضا وبذلك يحـــدث الاتصال والالتقاء بين الأفراد . (١٤) فكأن العملية اذن تقوم على أساس الايحاء والتأثير المتبادل المستمر بين أفراد الجماعة . وعن طريق هذه العملية يمكن تفسير الظواهر العامة الشاملة الكلية التى تسود المجتمع بأسره . بل أن عملية الايحاء كثيرا ما تكون هى الأساس الذى يقوم عليه التعليم والتربية فى المجتمع. فالآباء والمعلمون يلجأون إلى الايحاء فى تربية الصغار والنشء ، كما أن أفراد الجماعة الذين يتمتعون بقدر من علو المكانة والمنزلة « يمارسون الايحاء » — كما يقول — على غيرهم طيلة الوقت سواء بطريقة متعمدة أو عن غير قصد ، ولكن المهم هو أن الناس العاديين يحاكون ويقلدون كل ما يصدر عنهم من أفعال وأقوال ، ولا تلبث هذه الأفعال والأقوال التى صدرت أساسا من بعض الأفراد أن تسود فى المجتمع بأسره أو فى قطاع كبير منه وتصبح بالتالى أساليب عامة شائعة أو أساليب شعبية ، وليس من شك فى أن هذه « الأفكار والافعال تجد فى بداية الامر كثيرا من الرفض والمعارضة والمقاومة من بقية أفراد المجتمع ، وأن كل فرد يحكم عليها فى ضوء تفكيره وآرائه وخبرته الخاصة ، ولكن « الإيحاء المتكرر يخلق الالفة ، ويضعف من تأثير النواحى التى أثارت النفور فى أول الامر . ولعل أفضل مثل لذلك هو ما يحدث فى حالة ظهور « الموضات الجديدة » وما تثيره من رد فعل مضاد إلى أن يتقبلها المجتمع بالتدريج . والواقع ان الايحاء يلعب فى رأى سمنر — دورا هاما فى السياسة وفى كل نواحى الحياة ولا يقتصر أمره على الجوانب العارضة فى السلوك (١٥) .

---

(١٤) — الاساليب الشعبية فقرة ٢٣ .

(١٥) — يخصص سمنر الفقرات من ٢٤ — ٢٧ لتبيين أثر الايحاء فى الحياة العامة وتكوين النظم والعادات الاجتماعية المختلفة ويعطى لذلك أمثلة كثيرة جـــدا من واقع الحياة .

وواضح هنا كيف أن سمنر الذى يرى أن « الأساليب الشعبية » أعلى من الفرد وأسمى منه ولا ترتبط به اعتمدفى الوقت ذاته على بعض الأفكار المستمدة من علم النفس ، بل واستخدم علم النفس وتصوراته ومفهوماته لتفسير نشأة هذه الأساليب . إلا أنه لا يلبث مع ذلك أن يذكر لنا أن « الأساليب الشعبية تكونت عن طريق الصدفة والعرض ،أى عن طريق الأفعال اللاعقلانيةirrational المختلفة التى تقوم على المعرفةالزائفةأوالكاذبة Pseudo Knowledge » ويضرب لذلكأمثلة عديدةمستمدة منالشعوب« البدائية » بالذات مثلالانصراف عن عمل شىء معين إذا تصادف وماتعددكبير منالأشخاص الذين يمارسون هذا العمل فى فترة قصيرة من الزمن مما يجعل الناس يربطون فى أذهانهم بين ذلك العمل والموت . فالأهالى فى جزر نيكوبار Nicoqor مثلا انصرفوا تماما عن محاولتهم إدخال صناعة الفخار حين توفى فى فترة قصيرة الأشخاص الذين تعلموا هذه الصناعة وبدأوا يمارسونها بالفعل . وعلى ذلك فإن كثيرا من الأساليب الشعبية تظهر نتيجة الاستدلال الخاطىء أو غير الصحيح . بل الأكثر من ذلك أن بعض الأساليب الشعبية ـ التىيفترض أنها قوة مجتمعية نشأتعنالمجتمع وتعمل على استمراره ـ هى أساليب ضارة تتعارض مع صالح ذلك المجتمع . والغريب فى الأمر هو أن هـــذه الأساليب الضارة هى فى الأغلب تلك التى يستطيع الإنسان بسهولة أن يقدم أسبابا وتعليلات وتبريراتلوجودها . فتدمير ممتلكات الشخص بعد وفاته ترتبط بالفكرة السائدة عنالعالم الآخر وحاجة الميت إلى تلك الممتلكات فى حياته المقبلة . كذلك فإن وجود النظام الطوطمى يؤدى إلى تحريم أكللحم الحيوان الطوطم وبالتالى حرمان الأهالى من مصدر لهم للطعام هم فى أشد الحاجة إليه فى ظروف حياتهم القاسية وما يعانونه من نقص فىالتغذية

كما أن فيه إغفالا للاستفادة من الثروة الحيوانيـــة الهائلة بما يعود على أفراد المجتمع بالخير . (أنظر الفقرة رقم ٢٩ من كتاب (الاساليب الشعبية) .

وعلى ذلك فانه يمكن القول أن « التجربة والخطأ » كانت هي العنصر الأساسي في إرساء قواعد « الأساليب الشعبية » في المجتمع الانساني عموما ، وأن معيار الاختيار كان مبدأ اللذة والألم من ناحية وتحقيق المصلحة الذاتيـــة من ناحية أخرى وإن لم تكن هذه المعايير تطبق في كل الحالات . فكثير من الأساليب الشعبية وأنماط السلوك الاجتماعي يسبب الألم ولا يحقق مصلحة واضحة لأفراد المجتمع ، ولكن التجربة والخطأ تبين رغم ذلك ، وفي معظم الأحوال ، ما هو صحيح وسليم وما هو غير ذلك . وعن طريق التجارب المتكررة وما يصاحبها من لذة أو ألم وما تحققه من نفع أو ضرر تنشأ الأساليب الشعبية التي يمكن على هذ الأساس اعتبارها ليس مجرد حصيلة للتجربة بل وأيضا الطريقة السليمة للسلوك نظراً لأنها تشبع معظم — إن لم يكن كل — حاجات الفرد والجماعة . (فهناك طريقـة صحيحة للقنص وللفوز بالزوجة وللظهور والتميز في المجتمع ولعلاج الأمراض ولتقديس الأشباح ولمعاملة الزملاء والأغراب وللتصرف حين يولد طفل جديد وللخروج والاغارة ولحضور المجالس وغير ذلك من مجالات الحياة المختلفة . كما أن لهذه الطرق والأساليب جانبا سلبيا تتحدد به ايضا وهو التابو . والأسلوب الصحيح أو السليم هو الأسلوب الذي تبعه الاحياء وتوارثته الاجيال . ولا تخضع تلك الاساليب لمحاولة التحقق من صحتها عن طريق التجربة الشخصية وإنما تكمن فيها فكرة الحق والخير ، وهي فكرة لا توجد خارجها أو بعيـــدة عنها ، يعني أنها لم تنشأ نشأة مستقلة ثم طبقت على تلك الاساليب لاختبارها ، بل إن كل ما يوجد في تلك الاساليب الشعبية — أيا كان — فهو حق وصحيح ، لانها قديمة وتقليدية وبالتالي تحمل في ثناياها سلطة أرواح الاسلاف » . (الفقرة رقم ٣١) .

ولكن إذا كان مبدأ اللذة والالم ومبدأ المصلحة يتحكمان فى اختيار أساليب السلوك وأنماطه فهناك بعض الدوافع الاخرى التى تؤثر تأثيرا بالغا فى تصرفات الافراد إزاء بعضهم بعضا وتساعد فى خلق العلاقات الاجتماعية بينهم . ويحدد سمنر أربعة دوافع بالذات يصفها بأنهم دوافع كبرى Great Motives وهى دوافع الجوع والرغبة الجنسية والزهو والخوف (من الاشباح والارواح) . ويكمن وراء كل دافع منها بعض المصالح والاهتمامات .

إذ ليست (الحياة) فى أساسها شيئا أكثر من مجرد إشباع مصالح الانسان واهتماماته . فالانسان فى رأى سمنر وفى رأى غيره من العلماء التطوريين قد ورث عن (أسلافه الوحوش) بعض النواحى السيكوفيزيقية وبعض الغرائز والميول العامة التى تساعده على حل المشكلات الخاصة بموارد الطعام وممارسة الجنس والزهو والمباهاة ، وكانت النتيجة من ذلك كله شيوع وانتشار ظواهر عامة شاملة ومتشابهة ومستمرة هى التى تؤدى إلى الاساليب الشعبية التى يصفها سمنر بأنها أمور « لا شعورية وتلقائية وتفتقر إلى التنسيق »(١٦) .

---

(١٦) أنظر فى ذلك الفقرة رقم ٢٢ من كتاب « الاساليب الشعبية » . هذا وقد أخطأ الكثيرون من الكتاب والعلماء ومؤرخى الفكر الاجتماعى فهم نظرية سمنر عن أصل الاساليب ونشأتها وتطورها ولم يستطيعوا التمييز بين المحكات أو المعايير التى يقوم على أساسها الاختيار بين الافعال والعادات (بحيث يستمر البعض دون الاخر وتصبح بذلك أساليب شعبية . وأهم هذه المحكات اثنان هما اللذة والالم ومبدأ المصلحة) وبين دوافع السلوك الاربعة الكبرى . وفى ذلك ما يقوله الاستاذ تيماشيف مثلا فى كتابه « نظرية علم الاجتماع : طبيعتها وتطورها » الذى ترجم إلى العربية منذ سنوات قلائل من أن سمنر لم يكن واضحا تماما فيما يتصل بالقوة التى تخلق الطرق الشعبية وحاول أن يقدم ثلاثة أشكال مختلفة من التفسير ١ — المصلحة (متأثرا بسمول) ؛ (٢) اللذة والالم : مذهب اللذة ؛ (٣) دوافع الجوع والجنس والزهو والخوف =

ومهما يكن من أمر هذه الدوافع والمحكات والمعايير وغيرها من العناصر السيكولوجية التى يلجأ اليها سمنر لتوضيح رأيه فى نشأة الاساليب الشعبية فان النقطة الاساسية التى يهتم بإبرازها هى أن الاساليب الشعبية تلعب دورا هاما فى بقاء المجتمع الانسانى واستمراره وأنه (من الواضح أن أساليب وطرائق أفراد الجماعة الاكبر سنا والاكثر خبرة تحظى بقدر هائل من القوة والسلطة فى أى جماعة بدائية ، وأن هذه القوة أو السلطة العقلانيـــة تقود إلى العادات الاجتماعية المتعلقة بالاحترام وقواعد اللياقة إزاء الكبار ، كما أن كبار السن أنفسهم يتمسكون فى إصرار وعناد بالتقاليد ويحذون حذو من سبقوهم ، وبذلك تتشابك التقاليد والعادات الاجتماعية وتصبح قوة قسر هائلة توجه المجتمع فى مسارات محددة ثابتة وتخنق الحرية وتقتلها) (الفقرة ٢،) .

ويعطى سمنر جانبا كبيرا من اهتمامه لما يسميه هو وغيره من علماء الاجتماع والانثربولوجيا « المجتمع البدائى Primitive Society » أو على الأصح للفكرة التى يجب أن تكون لدينا عن ذلك المجتمع . وتتلخص نظرته فى أن « المجتمع البدائى عبارة عن جماعات صغيرة متناثرة ، يتحدد حجمها تبعا لظروف الصراع من اجل البقاء ، ويتماشى التنظيم الداخلى لكل جماعة أو زمرة منها مع حجمها . وقد ترتبط كل مجموعة من تلك الجماعات والزمر بعضها ببعض بعلاقات اجتماعية معينة (مثل علاقات القرابة والجوار والتحالف والمصاهرة والتبادل التجارى) بحيث تتميز كل مجموعة منها عن غيرها من المجموعات ، ومن هنا ينشأ التمييز والتفرقة بين (أنفسنا) أو جماعتنا we-group أو الجماعة الداخلية in—group

---

= (وهو ما يسبق بوماس فى اشارته لرغبات الأربع) » ـ الترجمة العربية بقلم الدكتور محمود عودة وآخرين ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٠ ـ صفحة ١٠٧ .

وكل من عداها من الجماعات أى جماعات الآخرين Others—groups أو الجماعات الخارجية Out—groups . والعلاقة التى تقوم بين الاشخاص الذين يؤلفون الجماعة الواحدة أو الجماعة الداخلية هى علاقة السلم والنظام والقانون والحكومة والصناعة . أما علاقة الجماعة الداخلية بالخارجيين أو جماعات الآخرين فهى علاقات حرب ونهب وسلب إلا إذا كانت هناك اتفاقيات تعدل هذه العلاقة) . (الفقرة ١٣)

ومع أن هذه التفرقة بين « الجماعة الذاتية » أو الداخلية والجماعات الأخرى الخارجية تفرقة شائعة وأقدم من كتاب « الأساليب الشعبية » وإن كانت تظهر تحت تسميات مختلفة إلا أن معالجة سمنر للفكرة فى بساطة ووضوح بل وأحياناً فى سذاجة ساعدت على نشر الفكرة فى كتابات علماء الاجتماع الأمريكيين من من بعده ، بل وانتقلت إلى علماء الانثربولوجيا الذين أتيح لهم دراسة الصراع والتعارض بين الجماعات البدائية المختلفة ومقومات التمييز بين كل جماعة وغيرها من الجماعات . ولو أن هؤلاء الكتاب لا يكادون يشيرون فى ذلك إلى سمنر . وربما كان سبب هذا الإغفال هو النفور من الطريقة التى يعرض بها سمنر آراءه وأفكاره والمصطلحات السيكولوجية التى يعتمد عليها فى ذلك فى الوقت الذى يحاول فيه علماء الانثربولوجيا والاجتماع تنقية كتاباتهم من الشوائب السيكولوجية بقدر الإمكان .

وعلى أى حال فإن سمنر يذهب إلى أن سلوك الأفراد — سواء نحو أعضاء جماعتهم الذاتية الخاصة أو أعضاء الجماعات الأخرى الخارجية تحكمه بعض « العواطف » الهامة التى تتمثل فى شعور الزمالة والسلام داخل الجماعة الخاصة والشعور بالعداء والحرب نحو الجماعات الأخرى ، وهى مشاعر مرتبطة بعضها ببعض . فمطالب الحرب ضد « الخارجين » أو « الآخرين » أو « الأغراب » هى التى تضع فى الوقت ذاته السلم فى الداخل حتى لا يؤدى الشقاق الداخلى إلى إضعاف

روح الجماعة الداخلية فى الحرب ، كما أن هذه المتطلبات ذاتها هى التى تستوجب قيام الحكومة والقانون فى الجماعة الداخلية حتى تمنع المنازعات وتعمل على سيطرة النظام . وعلى ذلك فإنه يمكن القول إن الحرب والسلام يؤثران أحدهما فى الآخر ويساعدان على تقدم وتطور أحدهما الآخر أيضا بحيث يسود أحدهما فى الجماعة الواحدة ويسود الآخر العلاقات بين الجماعات المختلفة « الفقرة ١٤ » .

وربما كانت أهم هذه « العواطف » التى تساعد على تماسك الجماعة الواحدة هى الولاء للجماعة ، والتضحية من أجلها ، والكراهية والاحتقار للآخرين الخارجيين ، وسيادة روح الأخوة والزمالة فى الداخل ، والميل للعدوان وشن الحرب على « الخارج » وهذه كلها عواطف تنمو معاً وتنشأ عن نفس الوضع ، كأنها تؤلف فلسفة اجتماعية تجد ما يؤيدها ويعززها فى الدين . فأفراد الجماعات الأخرى يعتبرون « خارجين » وبالتالى أعداء بالنسبة لأفراد الجماعة التى كان أسلافها يقفون موقف العداء والحرب والكراهية من تلك الجماعات الأخرى فى الماضى ، لأن أشباح الجماعة الخاصة أو الذاتية (جماعتنا نحن) سوف يتابعون فى لذة وسرور استمرار ذريتهم فى شن الحروب والغارات على ذرية أعدائهم ، وسوف يساعدونهم ويؤيدونهم فى تلك الحروب (فقرة ١٤) .

وكما يقول سمنر ، فإن العنصر المهم هنا هو أن التمركز حول الجماعة — أو مايطلق عليه كلمة التمركز العرقى Ethnocentrism يؤدى بالجماعة أو الشعب أو السلالة كلها إلى المبالغة والتهويل فى محاسن كل ما يتعلق بالأساليب الشعبية الخاصة بالجماعة والتى تميزهم عن الآخرين . ومن هنا يعتبر ذلك التمركز العرقى عاملا من اهم عوامل المحافظة على الأساليب الشعبية واستمرارها وتقويتها (فقرة ١٥)(٢٤) .

(٢٤) ربما كان خير مثال لذلك التمركز السلالى أو العرق هو اليهود الذين يقسمون الجنس البشرى الى قسمين أنفسهم ثم الاخرين ويعتبرون أنفسهم الشعب المختار (فقرة ١٨) . كذلك كان =

بل إن سمنر يعتبر الوطنية أو التحمس للوطن عاطفة تنتمى إلى هذا النمط ذاته من العواطف وإن كانت ترتبط بالدولة الحديثة وليس بالمجتمع البدائى القبلى .
ومن هذه الناحية تقف هذه العاطفة الوطنية موقف التعارض من فكرة «الكاثلكة» التى سادت فى القرون الوسطى ، وإن كان الأساس واحدا من حيث أن الوطنية هى نوع من الولاء لجماعة مدنية ينتمى الفرد إليها بالمولد أو غير ذلك من الروابط الاجتماعية . فهى عاطفة زمالة وتعاون فى كل الآمال والآلام التى تتعرض لها تلك الجماعة ككل ، بينما الكاثوليكية كانت تميل إلى توحيد المسيحيين جميعا فى جماعة واحدة أو جماعة داخلية ذاتية We — group تقف موقف العداء من المسلمين وغير المسيحيين عموما ، وإن لم يتح لذلك أن يتحقق على الاطلاق .
(فقرة ١٩) .

هذا التمركز السلالى أو العنصرى أو العرقى الذى يؤدى إلى اعلاء شأن الجماعة الخاصة أو الذاتية على حساب الجماعات الأخرى ويدفع إلى الوقوف موقف العداء من تلك الجماعات ليس فى آخر الأمر إلا تعبيرا عن مبدأ الصراع من أجل البقاء الذى يحكم العالم والانسان والكائنات جميعا ، كما أنه فى الوقت ذاته نتيجة لهذا المبدأ ومظهر للتنافس ولما يسميه سمنر « بالتعاون العدائى » . ذلك أنه لابد للصراع من أجل البقا والتنافس من أجل الحياة أن يستمرا مهما اختلفت الظروف التى يعيش فيها الانسان « وسواء أكانت هذه الظروف — وبخاصة الظروف البيئية التى تتمثل فى اختلاف الأجواء ومدى توفر الموارد الاساسية اللازمة للمعيشة وإمكان استغلال هذه الموارد — ظروفا مناوئة للحياة أو تساعد على قيامها واستمرارها .

وقد يقوم الصراع من أجل البقاء أساسا بين الانسان والطبيعة ويتخذ بذلك شكل « عملية » يكسب الانسان بمقتضاها من البيئة التى يعيش فيها مايحتاج إليه لكى يقيم أوده ويضمن بقاءه ووجوده . أما التنافس على الحياة فيقوم أساسا بين البشر بعضهم وبعض فيصرع الانسان أخاه ، أو بين البشر وبقية الكائنات العضوية Organisms التى تعيش فى البيئة نفسها . فكأن التنافس على الحياة يأخذ شكل العداوة والتزاحم والدسائس المتبادلة التى يدخل فيها الفرد مع بقيـــة الكائنات العضوية ويبذل فيها كل مايستطيع من جهد ومهارة لكى يكسب المعركة،ومن هنا يعتبر سمنر ذلك التنافس أساس قيام الحياة الاجتماعية بل وقيام المجتمع من أساسه ويصفه لذلك بأنه « العنصر المجتمعى» Societel element ، كما أنه هو الذى يؤدى إلى ظهور مايسميه بالتنظيم المجتمعى Societel Organization. وتسير العمليتان معا جنبا إلى جنب: عملية الصراع مع الطبيعة من أجل البقاء، وعملية التنافس بين الناس من ناحية وبينهم وبين الكائنات العضوية الأخرى من اجل الحياة .وقد يتغافل أفراد المجتمع عن صراعهم ضد الطبيعة وينصرفون إلى صراعهم بعضهم ضد بعض فيخفقون جميعا فيما يفعلون ، أو قد يتعاونون معا ويوحدون جهودهم ضد الطبيعة بحيث تتحول هذه الجهود إلى قوة هائلة خلاقة تتمثل فيما يعرف باسم التنظيم الصناعى ، دون أن يمنع ذلك بطبيعة الحال من قيام التنافس بين أفراد المجتمع .

وواضح هنا أن سمنر يتبع الكثيرين من العلماء والفلاسفة التطوريين الذين تأثروا بكتاب داروين عن « أصل الأنواع » وبالنظرية التى سادت فى أواخر القرن الماضى عن « الصراع من أجل البقاء ». ولكن سمنر لم يقبل هذه النظرية على علاتها على الرغم من كل مايعطيه للصراع من أهمية فى تطور الحياة البيولوجية والاجتماعية ، إذ لايمكن فى نظره أن يقوم مجتمع على الصراع الدائم المستمر ،

كما أن من الخطأ — على مايقول (الفقرة ٢ من كتاب الأساليب الشعبية) أن نتصور الحياة صراعا وحروبا دائمة وتنافسا متصلا . فالتآزر والتعاون أمران أساسيان لاستمرار الحياة حتى فى أبسط أشكالها وأدناها ، كما أن التكافل البيولوجى والاجتماعى يعتبر من المبادىء الهامة التى يمكن أن نجد لها أمثلة كثيرة فى مختلف المجتمعات الإنسانية ، وهو يتمثل من ناحية فى تكافل الحيوانات والنباتات فى الطبيعة وتكافل الانسان والثروة الحيوانية والنباتية فى المجتمعات البسيطة أو البدائية بحيث يصعب تصور استمرار الانسان بدون أن يعتمد فى حياته على ماوفرته له الطبيعة من نبات وحيوان يستمدان وجودهما من الانسان نفسه ، وذلك فضلا عن التكافل بين أفراد المجتمع والذى يتمثل فى التعاون المتبادل الذى يصل إلى حد التساند Interdep-ndence . وهذا التآزر لا يمنع من استمرار التنافس بل ولا يتعارض معه وإلا استحال قيام المجتمع ، ولكن أفراد المجتمع سيتعاونون معا رغم ما بينهم من تنافس وأحقاد من أجل تحقيق الأهداف أو المصالح الكبرى الرئيسية المشتركة بينهم مما يقتضى إخماد أو كبت وإغفال مصالحهم الشخصية التافهة نسبيا . بل الواقع أن هذا الموقف المزدوج الذى يجمع بين التنافس والتعاون ، أو مايسميه سمنر بالتآزر العدائى هو الأساس الذى تقوم عليه كل أشكال الحياة . وليس أدل على ذلك من موقف الفلاحين فى كثير من البلاد من الغربان وغيرها من الطيور التى تفتك بمحصولاتهم من الحبوب بعد نضجها فى الحقول ، إذ على الرغم من الخسارة الفادحة التى تسببها هذه الطيور لهم فانهم كثيرا ما يحرمون قتلها بل ويعتبرون ذلك نوعا من « التابو » ، لأن هذه الطيور تقتات فى الوقت ذاته على الحشرات الضارة التى تلحق خسائر أفدح بالزراعة . كذلك يتمثل هنا « التآزر العدائى » فى العلاقة بين سكان الصحراء من البدو وسكان الحضر الذين يتعاونون بل ويتحالفون معا من أجل المصلحة المتبادلة ، فالبدو — كما يقول سمنر ، وكما

كان الحال عليه بغير شك على أيامه — يحتاجون إلى المأوى وإلى الاستقرار من حين لآخر وهو ما يوفره لهم أهل الحضر ، بينما يحتاج سكان الحضر لمن يحمل لهم متاجرهم عبر الصحراء . بل أن الأمر لا يقتصر على أشكال الحياة البدائية والبسيطة وانما يمتد إلى المجتمعات المتقدمة والحضارات الراقية حيث تملى الظروف على الناس أن يتناسوا أحقادهم وعداواتهم الصغيرة من أجل العمل معا لتحقيق أهداف ومصالح أكبر ، على الرغم من أن ذلك التناسى والإغفال يتطلب التنكر للعنصر الانفعالى فى حياة الانسان وهو عنصر أساسى فى تكوينه وفى توجيه سلوكه(٢٥) .

وبعد . . . فلقد دخل سمنر تاريخ الفكر الاجتماعى على أنه أحد مؤسسى النزعة التطورية فى علم الاجتماع ، وهى النزعة التى سيطرت سيطرة تكاد تكون تامة على كتابات النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، وميزت علماء ومفكرى تلك الفترة عن الفلاسفة الاجتماعيين الذين سادت كتاباتهم فى القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر من ناحية، كما ميزتهم عن علماء الاجتماع والانثربولوجيا الوظيفيين البنائيين الذين يحتلون مكان الصدارة فى التفكير الاجتماعى فى الوقت الحالى . وكل كتب علم الاجتماع والانثربولوجيا والفولكلور تعمل على إبراز هذه الناحية التطورية فى تفكير سمنر وفى كتاب الأساليب الشعبية بوجه خاص.. ومع التسليم بأن سمنر اهتم اهتماما بالغا بدراسة تطور الأساليب والعادات والطرائق الشعبية ، ومع التسليم أيضا بأنه تأثر تأثراً واضحا بكتابات هربرت سبنسر وتفكيره ، وبأن كان يؤمن بعدد من المبادىء الأساسية فى التفكير

---

(٢٥) الاساليب الشعبية ، الفقرة ٢١ . ويضرب سمنر كمثال على التلازم أو التعاون العدائى فى المجتمع الراقى العلاقة بين الاحزاب السياسية التى على الرغم من صراعها وتطاحنها للوصول إلى كرسى الحكم كثيرا ما تنسق سياستها لصالح الوطن.

التطورى ، والتفكير الداروينى بالذات مثل مبدأ الصراع من أجل البقاء وفكرة البقاء للاصلح ،فان من التعسف اعتبار سمنر عالما اجتماعيا تطوريا بالمعنى الذى تطلق به هذه الكلمة على غيره من علماء الاجتماع والأنثربولوجيا فى القرن التاسع عشر من أمثال تايلور وباخوفن وما كلينان وفريزر وغيرهم من معاصريه الذين تتميز كتاباتهم بعدد من الخصائص والملامح التى تفتقر إليها كتابات سمنر ، مما يجعل انتماء سمنر إلى المدرسة الاجتماعية التطورية — بالمعنى الدقيق للكلمة — انتماء مشروطا وفيه كثير من التجوز . وهذا أمر يغفله الكثيرون من مؤرخى الفكر الاجتماعى .

وربما كان أهم ملامح التفكير التطورى الذى ساد فى القرن الماضى (وهى ملامح تظهر بوضوح فى كتابات معظم العلماء التطوريين الذين ينتمون إلى تلك الفترة) هى نظرة هؤلاء الكتاب إلى المجتمع الإنسانى ككل ومحاولة دراسته كوحدة خلال تاريخه الطويل وفى مختلف الأماكن من أجل الوصول إلى أحكام عامة كلية تصدق على ذلك المجتمع الانسانى الكلى من ناحية وعلى المجتمعات المحلية المتمايزة من ناحية أخرى . وكانوا يتصورون أن المجتمع — بهذين المعنيين — يمر بالضرورة بمراحل معينة بالذات حددها كل عالم من هؤلاء العلماء بطريقته الخاصة وبشكل يتفق مع نظريته العامة عن أصل المجتمع ونشأته وتطوره ، أى أن تحديد تلك المراحل كان يتم بطريقة تعسفية وحسب فكرة مسبقة فى ذهن كل منهم ، بحيث إن كل مرحلة من تلك المراحل كانت تعتبر أبسط من المرحلة التى تليها وتؤدى إليها بالضرورة . فكأن هؤلاء العلماء التطوريين كانوا يتصورون تاريخ الإنسانية كنسق عقلى منطقى بحت وفى إطار هذا النسق العقلى كانوا يفسرون الحقائق والوقائع والبيانات المتوفرة لديهم بحيث

تؤيد فكرتهم وتفسدها ، وحين كانوا يفتقرون إلى المعلومات الدقيقة اللازمة فانهم كانوا يقترحون وجودها بل إن منهم من اختلق وجود مراحل بأ كملها افترض أن الانسانية مرت بها حتى يتم له التدليل على صحة مايذهب إليه، وبذلك وقعوا فيما أسماه دوجالدستيوارت Dugald Stenart بالتاريخ الظنى أو التاريخ التخمينى. والمثال الكلاسيكى الشهير لذلك هو ما ذهب إليه لويس مورجان من أن الانسانية مرت بمرحلة الاباحية الجنسيةالمطلقةفى بداية نشأة المجتمع الانسانى ثم انتقلت منها إلى ما يسميه بمرحلة زواج الجماعة قبل أن تظهر انماط وأشكال الزواج المعروفه لنا، وذلك لكى يدلل على صدق نظريته عن تطور العلاقات الجنسية فى المجتمع الانسانى خلال التاريخ مع أنه ليس ثمة ما يثبت مرور المجتمع بها تين المرحلتين .

فلو أخذنا « التطورية الاجتماعية » بهذا المعنى فان سمنر يخرج بغير شك من دائرة العلماء التطوريين. ذلك أنه رغم محاولته التعرف على تطور — أوعلى الأصح تاريخ — الأساليب الشعبية فى مختلف اشكال المجتمعات الانسانية فانه لم يحاول اطلاقا أن يتكلم — كما سبق أن ذكرنا — عن « التاريخ الكونى الشامل » أو أن يضع « أى قانون للتقدم » فى كتاب « الأساليب الشعبية » وإن كانت بعض مقالاته السابقة لاتخلو من التعميمات الفضفاضة التى تزخر بها كتابات التطوريين الاجتماعيين . ولقد سبق أن ذكرنا أن سمنر كان يحاول فى« الأساليب الشعبية » أن يتبع المنهج الاستقرائى وبالغ فى ذلك مبالغة شديدة انعكست فى « الأساليب الشعبية » الذى لم يرتفع فى جزء كبير منه عن أن يكون مجرد سرد وصفى للعادات والتقاليد وإنماط السلوك السائدة فى مختلف الشعوب، وخلا بذلك من التفكير النظرى المجرد من أى محاولة للدراسة التحليلية التى ترتفع « عن مستوى الحقائق والوقائع الجزئية دون ان تفصلها تماما او تسقطها من الاعتبار».

اى ان تمسك سمنر بالمنهج الاستقرائى بشدة أدى به إلى نوع من العجز عن ان يرتفع عن مستوى المعلومات الاتنوجرافية المشخصة فى معظم الكتاب. ولكنه فى الوقت ذاته جعله يتجنب شر الوقوع فى التاريخ الظنى الذى يعتبر مبدأ منهجيا أساسيا لدى التطوريين الاجتماعيين. وربما كانت « تطورية » سمنر من هذه الناحية أقرب إلى « التطورية الحديثة » التى يحمل لواءها الآن فى أمريكا الأستاذ ليزلى وايت Leslie White وتلاميذه واتباعه الذين — رغم إيمانهم بتطور المجتمع الانسانى فى مراحل — يحاولون رسم سير ذلك التطور بالإشارة إلى الواقع المحسوس وفى ضوء الحقائق اليقينية المؤكدة .

ولقد كان معظم الاجتماعيين والأنثربولوجيين التطوريين يكتفون بدراسة نظام واحد أو جانب واحد من الثقافة ويحاولون أن يصلوا من ذلك إلى معرفة مراحل التطور والتقدم على ما ذكرناه وقلما كانوا ينظرون إلى كل النظم الاجتماعية أو إلى كل جوانب الثقافة فى المجتمع ؛ فسير جيمس فريزر مثلا اهتم بتتبع عمليات الفكر وتطورها من السحر إلى الدين إلى العلم باعتبارها المراحل الثلاثة الطبيعية التى مر بها التفكير الانسانى خلال تاريخه الطويل . وهذه هى النقطة المركزية التى يدور حولها كل كتابه الضخم « الغصن الذهبى ». وسير أدوارد بيرنت تايلور يكتب كتابه الطويل « الثقافة البدائية » ولكنه رغم شمول العنوان يخصص الجانب الأكبر منه لدراسة تطور التفكير الدينى والروحى بالذات لكى يؤكد صدق نظريته عن الانيميزم. وتدور كتابات باخوفن وماكلينان حول الزواج ونظام الانتساب إلى الأم أو الأب وهكذا . صحيح إنه كانت هناك بعض إستثناءات قليلة تتمثل على الخصوص فى كتاب لويس مورجان عن المجتمع القديم، الذى أحاط فيه بكثير من النظم مثل نظام العائلة والملكية والحكومة والنسق التكنولوجى

لمعرفة ارتباط بعضها ببعض وما يطرأ عليها كلها من تغير فى كل مرحلة من مراحل التطور ، ولكنه اعتمد فى ذلك كثيرا على الظن والتخمين كما ذكرنا وربما كان سير هنرى مين فى كتابه « القانون القديم » هو المثال الفذ للعالم « التطورى » الذى أمكنه التخلص من حبائل ومهاوى التاريخ الظنى وتطبيق المنهج الاستقرائى بدقة والتأكد من صحة المعلومات التى يعتمد عليها فى إقامة نظريتين عن التطور من مرحلة « المرتبة الاجتماعية status» إلى مرحلة العقد contract، وأن يرتفع مع ذلك بتفكيره عن مستوى الوقائع العينية المشخصة المحسوسة، ويصل إلى درجة عالية من التجريد يحيط فى الوقت ذاته بكثير من النظم الاجتماعية ليكشف عن مدى ما بينها من تشابك وتعقد وتساند . ويمكن أن نقارن بين سير هنرى مين فى ذلك الاتجاه وبين سمنر وإن لم يكن سمنر قد أفلح فى الوصول إلى نفس الدرجة ونفس المستوى من التجريد اللذين حققهما مين فى كتاباته . ولكن سمنر يمتاز بغير شك على معظم معاصريه بشمول نظرته بحيث عالج فى « الأساليب الشعبية » كثيراً من العادات والتقاليد المتعلقة بمختلف نواحى النشاط الاجتماعى ، وأدرك ما بينها من تفاعل وتشابك وما تتمتع به هذه العادات من تعقد وقدرة على الاستمرار فى الوجود يعطيانها شكل النظم institutions . بل إنه يستخدم هذه الكلمة بالفعل فى مواضع كثيرة من كتابه وبشكل لا نكاد نجده لدى غيره من علماء الفولكلور والثقافة . ومن هذه الناحية يمكن القول إن سمنر كان أسبق على غيره فى أمريكا على الأقل فى الانتباه إلى ضرورة دراسة الحياة الاجتماعية كمجموعة من النظم المتساندة وليس كعناصر ثقافية جزئية مبعثرة ومتفرقة ، وبذلك كان من الرواد الذى مهدوا لظهور المدرسة الوظيفية التى تنظر إلى موضوع علم الاجتماع على أنه دراسة العلاقات المتبادلة بين الجماعات التى تدخل فى تكوين

المجتمع وليس على أنه مجرد دراسة السلوك الظاهرى البسيط الذى يلاحظه الباحث فى الحياة اليومية ، وذلك على الرغم من أنه هو نفسه لم يحقق نجاحا مرموقا فى الأساليب الشعبية فى تحقيق تلك النظرة . ولكن يكفيه أنه شق لغيره الطريق الذى سلكوه من بعده ووصل بهم وبعلم الاجتماع إلى المستوى الحالى من شمول النظرة والقدرة على التحليل والتجريد .

الفصل الثالث

الفولكلور فى العهد القديم

لجيمس فريزر

بقلم

الدكتورة نبيلة إبراهيم سالم

الفصل الثالث

الفولكلور فى العهد القديم

لجيمس فريزر

بقلم الدكتورة نبيلة إبراهيم سالم

مقدمة :

إذا كان فريزر يمثل حقبة فى الدراسات الأنثروبولوجية انقضت بموته عام ١٩٤١ (١) ، فإن هذا يعنى أنه كان يمثل مدرسة فى الميدان الأنثروبولوجى تسير وفقا لمنهج محدد وتهدف إلى تحقيق هدف بعينه . ولذا يتحتم علينا ، قبل أن نعرض لكتابه « الفولكلور فى العهد القديم » أن نبين معالم هذه المدرسة ومنهجها وهدفها ، لنرى ما إذا كان فريزر قد استطاع بمؤلفه هذا أن يؤكد منهجه وهدفه . ولكننا قبل أن نفعل هذا ، يحق لنا أن نقدم للقارىء صورة تقريبية لشخصية هذا العالم الإنسانى الكبير ، ولعلاقاته بعلماء عصره بخاصة هؤلاء الذين كانوا يعملون فى ميدانه .

لقد كان فريزر يمثل أكثر من أى باحث من الباحثين المعاصرين له ، الاتجاه الإنسانى الذى كان يستلهم الدراسات المقارنة فى سبيل فهم التراث الإغريقى واللاتينى والشرق القديم . وربما ظل اسمه خاتمة العلماء الإنسانيين الكلاسيكيين الكبار . ولقد كان واسع العلم متعدد الاتجاهات ، فقد درس علم الطبيعة وعلم الأحياء ، وبعض فروع أخرى من العلوم الطبيعية . وكان يقرأ هومير باللغة

1 — Manlinoski : A Scientific Theory of Culture : 1944 P. 179

الإغريقية وأوفيد وفرجيل باللاتينية ، والكتاب المقدس بالآرامية . وفضلا عن ذلك فإن أعماله الكبيرة المتعددة لم تمنعه من كتابة المقالات والشعر (٢) .

أما عن علاقة فريزر بعلماء عصره، فإننا ندع العالم الأنثروبولوجى المرموق « مالينوفسكى» يتحدث عن ذلك حيث أنه كان على علاقة وثيقة به زمنا طويلا ، وحيث أنه تعرض لنقد أعماله ونظرياته نقد العالم الحصيف المنصف، فذكر ما له وما عليه. يقول مالينوفسكى :

« لقد عرفت فريزر طيلة الواحد والثلاثين عاما الأخيرة من عمره . وفى خلال هذه السنوات الطوال استطعت أن أتتبع كثيرا من علاقاته الشخصية مع جماعة الأنثروبولوجيين ، كما حاولت أن أتفهم منهجه فى تناول المشكلات والحقائق، وأن أدرس تطور أفكاره ونظرياته ، فانتهيت إلى أن فريزر كان مصدر إلهام كثير من المفكرين والكتاب المحدثين فى الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية والإنسانية . ومع كل هذا فقد كان فريزر يعانى مشقة كبيرة فى مناقشة موضوع من الموضوعات أو رأى من الآراء مع باحث من الباحثين ، إذ قلما نجح الإنسان الكبير فى أن يدير مناقشة على طريقة المدرس الذى يعطى ويأخذ . وكان من الضرورى لمحدثه أن يتريث معه حتى تواتيه لحظة الإلهام ، فيرتجل بضعة فقرات جميلة شبيهة بتلك التى نجدها فى كتاباته . وعلى الرغم من هذا العيب ، فقد عرف عن فريزر اهتمامه البالغ بالحقائق الجديدة التى تسفر عنها استكشافات الباحثين فى العمل الميدانى ، كما عرف عنه مقدرته فى حث الباحثين الميدانيين عن طريق المراسلة . ولقد كان لخطاباته التى أرسلها إلى فى أثناء رحلاتى فى غينيا الجديدة وميلانيزيا أكبر عون لى فى أبحاثى سواء عن طريق اقتراحاته أو استفساراته أو تعليقاته .

2 — Ibid : P. 179

ومن الطبيعى أن يكون فريزر بناء على افتقاره لروح الجـــدل والمناقشة ، محاضراغير ناجح ، بل إنه كان محاضرا غير مكترث ، وكان يفضل أن يقرأ محاضراته عن أن يتلوها ارتجالا ويناقشها مع طلابه . ومعنى هـذا أن فريزر لم يكن معلما بالمعنى الضيق لهذه الكلمة ، إذ لم يكن فى وسعه أن يطور جدله ويدافع عن نظرياته عن طريق النقاش . ومع ذلك فلا يستطيع أحد أن ينكر أنه كان معلما بالمعنى الواسع لهذه الكلمة ورائدا من كبار رواد العالم فى مجال البحث الأنثروبولوجى؛ فقد كان فرويد يعتمد عليه فى أبحاثه عند تطبيقه لنظرياته فى علم النفس التحليلى فى المجال الأنثروبولوجى . وكان له تأثيره الكبير على دوركايم ومدرسته التى كان من أعلامها فان جينيب وليفى بريل ، وهربرت ، وبوجليه . كما أرسى الباحثون الألمان من أمثال فونت ، وتور نفالد ، وبرويس وغيرهم ، دعائم علمهم على أساس نظريات فريزر وعلمه الواسع فى الدراسات الأنثربولوجية . وسواء اتفق الباحثون الانجليز من أمثال ويسترمارك وكرولى وجيلبرت مـــورى ، وجين هاريسون ، وسيدنى هارتلاند واندرو لانج ، معه فى نظرياته وآرائه أم لم يتفقوا معه ، فإنهم بدون شك قد استمدوا توجيهاتهم ومفاتيحهم فى البحث منه . بل إنه ترك أثرا بعيد المدى فى جماعة من المفكرين الرواد فى مجال التاريخ والفلسفة وعلم النفس والأخلاق من أمثال أناتول فرانس وبرجسون وأرنولد توينبى، وشبنجلر . ويتضح هذا عندما كان هؤلاء يتعرضون للموضوعات الأنثروبولوجية الأساسية مثل « التابو » والطوطمية والسحر والزواج وأشكال الديانة البدائية وتطور النظم السياسية » (٣) .

وقد وهب فريزر ميزتين كبيرتين إحداهما مقدرة الفنان على خلق عالم خيالى خاص به ، وثانيتهما حصافة العالم الصادق فى التمييز بين ما هو وثيق الصلة بالموضوع

3 — Malinowiski : sp. cit. p.p· 182 — 184

الرئيسى وما هو ثانوى . وقد تولد عن الخصلة الأولى أسلوبه الساحرى ومقدرته على صياغة الشواهد الإثنوجرافية الجامدة فى شكل قصصى دراسى، كما يبدو هذا تماما فى كتابه « الفولكلور فى العهد القديم »، كما تولد عنها مقدرته على خلق الرؤى من البلاد البعيدة والحضارات الغريبة . أما الميزة العلمية الثانية ، فقد تولد عنها حسه التجريبى الذى قادة إلى التجوال بين عالم المادة الإثنوجرافية لكى يستخلص منهــا الشواهد التى كثيرا ما كانت تؤدى إلى بطلان نظرياته نفسها ، وإن كانت تقدم لنا فى المكان المناسب لهـا حقائق عن السحر والدين وعن الطوطمية ونظم الزواج ، وكل ذلك داخل الإطار الواقعى ، ممـا جعلها تنبض برغبات الناس ومعتقداتهم واهتماماتهم. وبهذا استطاع فريزر أن ينظم المعرفة الجافة المتراكمة فى شكل هندسى رائع من الشواهد ، محتضنا الكثير من الأفكار التى صاغها الباحثون من بعده فى شكل نظريات وقد كان من أهم ثمار هذا الجهد العلمى الرائع ، كتاب « الغصن الذهبى » الذى يحكى قصة الفكر والروح الإنسانى الموغل فى القــدم ، وكتاب « الطوطمية والزواج من الأباعد » وهو الكتاب التعليمى الممتع ثم كتاب « الفولكلور فى العهد القديم » الذى يعد أشبه بأسطورة أنثروبولوجية رائعة .

وبقــدر ماكان فريزر يعايش فى عالم الخيال ، كان يعيش فى عالم الواقع الموضوعى . وقد استطاع أن يشكل نظرياته فى شكل طيع من الشواهد التى جمعها من جميع أنحاء العالم . وهذا يفسر لنا سر اهتمامه بحقائق العمل الميدانى وعدم أكتراثه بالنظريات إلا فيما ندر . ذلك أنه كان يرغب دائما فى أن يضيف شيئا إلى عالمه الحى ، عالم الوجود الإنسانى الدرامى . وفيما عدا هـذا كان يكره تشريح هذا العالم عن طريق النقد النظرى . وعندما غضب من اندرولانج لنقده الساخر من كتابه « الغصن الذهبى » لم يكن غضبه منه لتجريحه الشخصى فيما يقوله الباحثون ، بقدر ماكان بسبب تجريحه عالم أوزيـرس وفيربيوس وبالدور(١).

4 — Malinowiski : op. cit P. 185

مكانة فريزر فى مجال الدراسات الأنثروبولوجية :

كان فريزر على رأس المدرسة التطورية التى ركزت اهتمامها على دراسة الجانب البدائى فى الجنس البشرى . وقد كان فريزر يبحث عن هذا الجانب البدائى فى التقاليد والعادات والممارسات بصفة عامة كما كان يبحث عنه عند البدائيين ، بل ولدى الجنس البشرى فى كافة مستويات رقيه الحضارى . أما الوسيلة التى كان يستعين بها فى هذه الدراسة الواسعة فهى المنهج المقارن الذى يعتمد على جمع المادة من جميع أنحاء العالم ثم المقارنة بينها . وقد تطلب منه ارتباط المنهج المقارن بفكرة التطور فى سبيل فهم الإنسان بعض الفروض العامة التى تتلخص فى أن الناس يتشابهون أساسا فى الجوهر ، لأن الشعوب جميعا قد بدأت من مرحلة بدائية ، ومرت تدريجيا بمراحل مختلفة من التطور . ومن الممكن استكشاف المقياس العام لسلوكهم وأفكارهم عن طريق الاستقراء الذى يعتمد على النظرة الشاملة للمادة المجموعة . وعند ذلك يواجه الباحث مايسمى بالبقايا المتخلفة ، وهى تلك البقايا المتبقية من المعتقدات والعادات والتقاليد التى عاشت مع الإنسان فى عصوره البدائية ، ثم ترسبت أو ترسب بعضها معه فى أطوار رقيه . وتعد عملية إحصاء تلك البقايا المتخلفة من المعتقدات والعادات مفتاحا لفهم الاستمرار فى حدود التغير ، كما أنها تمثل من ناحية أخرى الحلقة التى تصل بين المراحل التطورية المختلفة . فإذا غاص الباحث حتى أدنى المستويات الحضارية ، فإنه يصل إلى المستوى الهمجى الأدنى للأجناس البشرية ، أى أنه يصل إلى أصل الطقوس الإنسانية والعادات والأفكار . فالحضارة معقدة كل التعقيد فى حين أن الهمجية بسيطة نسبيا . كما أنها تعد بدون شك البؤرة التى نشأت عنها كل الحضارات عن طريق عملية التطور البطىء . ولهذا يتحتم على من يسعى إلى فهم نتاج الحضارات المعقد أن يبدأ من العناصر البسيطة ، أى أن يبدأ بفهم حياة البدائيين وسلوكهم .

على أنه على الرغم من اهتمام فريزر البالغ بنظرية تطور الجنس البشرى عن الأصول البدائية ، وعلى الرغم من محاولاته العلمية فى إبراز تلك الأصول عند الأجناس البشرية ، فإنه لم يطور قط أية نظرية كاملة لأسس هـــذا التطور . فنحن لا نجد فى أعماله أى تحديد دقيق لتلك المفهومات التى رددها وهى : أصول الجنس البشرى ، مراحل التطور ، البقايا المتخلفة . بل إننا لا نجد عنده أية محاولة تهيء له مجرد تصور عمليـــة تطور الجنس البشرى أو تتيح لنا فرصة إدراك القوى الدافعة فى سبيل هذا التطور .

وقد أدرك فريزر كما أدرك غيره أن أساس المعتقدات والعادات والتصورات ينبع من أنشطة الإنسان الروحية والفعلية وهى والسحر والدين والعلم. وليست هذه الجوانب ، من وجهة نظر فريزر ، متداخلة فى حياة الإنسان فى كل زمان ومكان بحيث يؤدى كل منها دورا حيويا فى حياته العملية والروحية ، ولكنها تعيش منفصلة مع الناس ، بحيث يؤدى كل منها دورا مهما فى مراحل الحضارة المختلفة ؛ فالسحر يسيطر على حياة الإنسان البدائى الهمجى كما كان يحلو لفريزر أن يسميه ، ذلك لأنه يعـــد الوسيلة الوحيدة التى يحاول الإنسان البدائى عن طريقها إخضاع ظواهر الطبيعة لسيطرته . فلما أصبح الإنسان بعد ذلك أكثر ذكاء ، أصبح أكثر وعيا بقدرته وخضوعه فى الوقت نفسه للقوى العلوية التعسفية. ومن ثم فقد أخذ يسترضى تلك القوى عن طريق تأدية الشعائر والطقوس ، وفى النهاية يصل الإنسان إلى مرحلة العلم ، وهى المرحلة التى يعيشها الإنسان المتحضر اليوم . وهنا يبدى فريزر تشاؤمه إزاء مصير الإنسان ؛ ذلك أن العلم يعمل فى هدوء وبلا هوادة على تحطيم عالمنا الذى يسبح فيـــه كوكبنا كذرة أو هباءة(٥)

ويرتكز السحر من وجهة نظر فريزر على أساسين : الأساس الأول هو أن

5 — Kardiner Brible : They Studied Man P. 89

الشبيه ينتج الشبيه ، والأساس الثانى هو أن الأشياء التى كانت ذات مرة متصلة بعضها البعض ، يستمر تأثيرها فى بعضها الآخر ، وإن انقطعت الصلة الظاهرة بينهما . فهذان الأساسان يمثلان من وجهة نظر فريزر قوانين النظرة السحرية عند الإنسان البدائى . وعلى الرغم من أن الإنسان البدائى لم يعبر عن هـــذه القوانين بالكلمات ، بل إنه لم يدركها إدراكا مجردا ، إلا أنه كان يعتقد بكل بساطة أن طقوسه السحرية تنظم له أحوال الطبيعة تنظيما مستقلا عن إرادته . وكلا الأساسين يندرجان تحت ما يسميه فريزر بسحر المشاركة ، لأن كليهما يفترض أن الأشياء تؤثر فى بعضها البعض وهى متباعدة عن طريق العلاقة السرية التى تصل بينهما بطريق ما .

ويمكننا أن نستدل بمثالين من كتاب الفولكلور فى العهـــد القديم يوضحان هذين الأساسين لمفهوم السحر عند البدائيين من وجهة نظر فريزر ، أما المثال الأول الذى يوضح نظرية : « الشبيه ينتج الشبيه » ، فهو يقع ضمن الأمثـــلة العديدة التى ساقها فريزر فى الفصل الأول من الباب الثانى ، وهو الفصل الذى يقع تحت عنوان « عهد ابراهيم » . وقد حاول فريزر فى هذا الفصل أن يستدل على الشعائر التى أداها ابراهيم لعقد عهد بينه وبين الرب ، شبيهة كل الشبه بالشعائر التى تؤديها الشعوب البدائية بقصد عقـــد بين طرفين ؛ فهم يذبحون ذبيحة ويشطرونها شطرين يمر بينهما الطرفان المتعاهدان فى الوقت الذى يتلو أحد الأفراد دعوات شريرة على من يحنث باليمين أو ينقض العهد ، وذلك بأن يكون مصيره كمصير الذبيحة المشطورة . فالبدائى بذلك يعتقد كل الاعتقاد أن شطر الذبيحة على هذا النحو ينتج عنه جزاء مشابه يحل بمن ينقض العهـــد أو يحنث باليمين .

وأما الأساس الثانى وهو استمرار تأثير الأشياء فى بعضها البعض رغم بعد

الشقة بينهما. فيتضح من خلال الأمثلة العديدة التى أتى بها فريزر فى فصل شمشون ودليلة وغيره من الفصول . ومثال ذلك أن البدائى يعتقد أنه فى وسعه أن يعزل روحه عن جسده ليحتفظ بها فى مكان آمن . فإذا حدث أن لحق ضرر بروحه ، فإن هذا الضرر يصيبه فى الحال على الرغم من انفصال روحه عن جسده . ونحن نلاحظ أن كلا المثالين يجتمعان مرة أخرى تحت مفهوم سحر المشاركة . فمصير الذبيحة ينتقل إلى الحانث باليمين عن طريق سحر المشاركة ، وبهذه الطريقة نفسها ينتقل الضرر من الروح الذى أصيب بأذى إلى صاحبه .

وإذا كان السحر وسيلة لإخضاع الظواهر الطبيعية لسيطرة الإنسان ، فإن الدين ، من وجهة نظر فريزر ، ليس سوى عمليـــة استرضاء القوى العليا التى تتحكم فى مصير الإنسان والظواهر الطبيعية معاً . ولقد حاول الإنسان البدائى فى مرحلة حضارية أرقى من المرحله السحرية ، أن يحدد لنفسه تلك المفهومات الكلية مثل القوة والحياة والروح والاخصاب ، ولكنه عندما حاول ذلك ، خلط فى التمييز بين الخصائص الانسانية وخصائص الطبيعيـــة ، كما أنه شعر بعجزه وعجز أدواته السحرية عن تفسير تلك الظواهر . ومن ثم فقد افترض العقل البدائى وجود آلهة أو سحرة علويين يعيشون فى عالم غير مرئى ، ومن الممكن التوسل إليهم والتضرع لهم ، ليسدوا النقص فى قدرات القوة السحرية .

وأما المرحلة الحضارية الثالثـــة وهى مرحلة العلم ، فهى تلك المرحلة التى يعيشها الأوروبى اليوم بعد أن تجاوز مرحلتى السحر والدين . وفريزر فى هذا لا يخفى تعصبه للجنس الأوروبى الذى يرى أنه قد فاق بتطوره العلمى سائر الأجناس الأخرى .

وإذا نحن أمعنا النظر فى تحديد فريزر لهذه المفهومات ، فإننا نجد أن مذهبه التطورى قد فرض عليه هذا التقسيم التعسفى بين السحر والدين والعلم ، كما أ

سنشير إلى ذلك بالتفصيل عندما نتعرض للنقد الذى وجه لفريزر إزاء هـــذا التقسيم . على أننا أشرنا آنفا إلى أن فريزر لم يكن رجل نظريات ، ولم يكن يعد النظرية ، على حد تعبيره ، سوى مشجب يعلق عليـــه كل الحقائق التى يجمعها(٦) . ولهذا فإن فريزر يصبح رجلا عمليا بمجرد أن يفرغ من مناقشاته النظرية ، ويدخل فى مجال دراسة الشعوب . عند ذاك تتداخل عنده الظواهر المختلفة للحضارة الانسانية والاهتمامات البشرية ، كما أنه يصبح كاتبا ممتعا ومشوقا يستطيع بمقدرته على العرض والربط بين الظواهر المختلفة ، أن يتجول مع القارىء عبر صحراء استراليا وبين أحراش الأمازون وفى برارى آسيا ، ووسط طبيعة أفريقيا المتنوعة ، كما يجعـــله يعايش الشعوب المختلفة فى أفكارها ومعتقداتها وعاداتها ، وذلك عندما يلقى الضوء على الشواهد المتراكمة بنظرة ثاقبة فى الدوافع الانسانية . بل إن فريزر كثيرا ما كان يقترب من منهج التحليل النفسى للدوافع الشعورية واللاشعورية للسلوك البشرى ، وذلك على رغم مقته لعلم النفس التحليلى مقتا جعله يعرف عن قراءة كل ما كتبه فرويد بهذا الصدد . ويعد فريزر فى مقدرته على تفسير الدوافع الانسانية من خلال الأفعال والشعائر ، وفى تأكيده أن الفعل أكثر ضمانا للبحث من الاقوال — يعد من أصحاب المدرسة السلوكية بالمعنى الاجتماعى لهذه الكلمة . ذلك أنه ينزع على الدوام إلى توثيق التفسيرات النفسية بأشكال من السلوك الانسانى ، وأنه كان ينظر إلى الحقائق الأنثروبولوجية بوصفها جزءا مكملا للحياة الانسانية بصفة عامة ، وذلك فى إطار الحضارة ، بل فى إطار الطبيعة التى يعيش فيها الانسان .

وعلى الرغم من الجهد العلمى المخلص الذى بذله فريزر فى دراساته التى ستظل تعيش بوصفها أعمالا رائدة ، مهما جد عليها من أبحاث فى مجال الدراسات

6 — Kardiner, Breiile : They Stadied Man : P.91

الانثروبولوجية الاجتماعيـــة ، وعلى الرغم من أنه فتح للباحثين من بعده آفاقاً جديدة واسعة فى الابحاث الانسانية بصفة عامه ، إلا أن فريزر لم يسلم من النقد والتجريح من قبل الباحثين فى ميدانه ، فنهم من ظلمه حقه ، وأنكر ما فى أبحاثه من أصالة وما لها من أثر بعيد فى الدراسات الانثروبولوجية الحديثـة ، ومنهم من اسرف على النقيض من ذلك فى تمجيده ، بحيث جعله البطل الذى مهد عن طريق نظرياته الاصيلة ، طريق القيم العلمية الصائبـة لمن بعده ، فى الوقت الذى جعل هذا البعض مالينوفسكى نبيا مزيفا قاد الدراسات الانثروبولوجية إلى متاهات لا حدود لها(٧) . وهناك نوع ثالث وعلى رأسهم مالينوفسكى الذى نقده نقد العالم الموضوعى الحصيف ، فذكر فضله على الدارسين من بعده ، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك ، فى الوقت الذى تعرض لنقد نظرياته ، بخاصة نظريته السابق ذكرها فى السحر والدين والعلم . ويهمنا أن نسوق للقارىء هذا النقد حيث أنه يلقى مزيدا من الضوء على نظرية فريزر هذه التى تعد محور كثير من أعماله إن لم تعد محورها جميعاً .

لقد كان مالينوفسكى رائد المدرسة الوظيفية كما كان فريزر رائد المدرسة التطورية . وهذا الاختلاف الجوهرى فى اتجاه كل منهما فى مجال البحث ، دفع كثيرا من الباحثين لان يقرنوا بين العالمين ، هذا فضلا عن أن هذا الاختلاف يشير بادىء بدء إلى تباين وجهتى نظرهما فى تناول المشكلات الاجتماعية المتعددة . وفيما يختص بنظرية السحر والدين والعلم ، فقد عاب مالينوفسكى على فريزر أنه لم يفرق بين هذه الامور من حيث الدور النفسى والاجتماعى الذى لعبه كل منها فى الحياة الاجتماعية ، بل إنه فرق بينها من حيث أنها تعد مراحل متعاقبة للسلوك البشرى وتفكيره . ولو أن فريزر فرق بين هذه الأمور الحيوية فى حياة الانسان لادرك أنها تعيش معا بنسب متفاوته فى كل زمان ومكان ، وأن كلا

7—Current Anthropolgy : 1966, P. 560

منها لعب دورا أساسيا فى حياة الإنسان البدائى بحيث أنها جميعا شكلت حياته على نحو ما . فالإنسان فى كل الظروف يمتلك معرفة من نوع ما ترتكز على أساس تجريبى وهو يستخدمها استخداما منطقيا . فأبسط وسائله التكنولوجية وطريقة إشعاله النار وتكييفه لوسائل معيشته تتطلب منه معرفة من نوع ما عن المادة وطريقة تشكيلها واستعمالها . أى أن المعرفة ، بل المعرفة العلمية بحق هى رائد الإنسان على الدوام فى علاقته بالمحيط الذى يعيش فيه . ولا يمكن أن توجد حضارة من الحضارات أيا كان مستواها ، بدون هذه المعرفة . ويترتب على هذا أن الشخص الذى لديه الخبرة العلمية والقدرة على السيطرة على الوسائل الفنية ، تكون له مكانة بارزة فى قومه .

والسحر بمعنى استخدام التعاويذ والطقوس فى سبيل الوصول إلى نتيجة ذات تأثير فعال فى حياة الناس ، يعد عاملا مساعدا للعلم والخبرة التجريبية . فعندما تخون المعرفة العلمية الإنسان البدائى ، فإنه يتعامل مع الطقس والمرض على سبيل المثال تعاملا سحريا . فالدافع النفسى وراء ممارسة السحر إذن هو مقاومة المصير الشر وجلب المصير الخير . وكما أن المعرفة الشعبية لأحوال الجو والظواهر الطبيعية بصفة عامة تعد من مستلزمات الزعيم ، فإن خبرته فى عالم السحر تعد لازمة أخرى له . وهو يصبح زعيما فى هذه الحالة لا لأنه قادر على استخدام الوسائل السحرية فحسب ، بل لأنه يقدم للجماعة ضمانا للخير ووسائل لتجنب الشر . وهكذا يرى مالينوفسكى أننا إذا شئنا أن نعدل مفهوم السحر عما اصطلح عليه فريزر ، فإننا نقول : إن الدافع النفسى للسحر ليس هو ترابط الأفكار التى ينجم عنها أن الشبيه ينتج الشبيه ، وأن العلاقة التى كانت تقوم بين الأشياء تستمر بينها على بعد الشقة بين بعضها البعض ، وإنما يتلخص هذا الدافع فى سعى الإنسان وراء نتائج طيبة تعود بالخير على الجميع(٨) .

(8) Malinowski : "A scientific Theory of Culture, PP. 198-199

وعلى هذا النحو يختلف مالينوفسكي عن فريزر فى مفهوم الدين . فليس الدين مجرد استرضاء الإنسان للقوى الإلهية ، ولكنه احتجاج نفسى يرتبط بالقضايا الأساسية للوجود الإنسانى . فإذا كان السحر يختص بمشكلات تفصيلية نوعية محددة وحسية ، فإن الدين يختص بمشكلات كبرى مثل الموت والخلود . فهو ببنيته الدوجماتية نظام للاعتقاد الذى يحدد وضع الإنسان بالنسبة للوجود ، والإنسان يحل مشكلاته الأبدية عن طريق الإيمان بالخلود وعن طريق مصالحته للآلهة . ومن هنا يختلف العلم والسحر والدين عن بعضهما البعض من حيث التفكير الذهنى والتنظيم الاجتماعى والوظيفة . فالعلم يختص بالمعرفة والخبرة الفنية ، والسحر حشد من الطقوس والأفعال والتعاويذ التى تجلب المصير الخير للجماعة ، وأما الدين فيختص بالصلاة والشعائر وتقديم التضحيات التى تربط الإنسان بالقوى الآلهية وتعينه على استكناه مصيره .

وهكذا نرى أن كلا من مالينوفسكي الوظيفى وفريزر التطورى يملان الضدين من حيث أن الأول يهتم بصلة هذه الجوانب الروحية والفكرية بعضها ببعض ، فى حين أن الثانى يهتم بنشأتها بعيدا عن بعضها البعض . كما أن مالينوفسكي لم ير ، كما رأى فريزر ، أن الاهتمام بالسحر يمثل نقصا فى عقلية الإنسان البدائى حيث أنه يعيش فى مرحلة حضارية محددة وحيث أن كلا من السحر والدين والعلم يؤدى وظيفة بدرجات متفاوتة مع الإنسان فى جميع مستوياته الحضارية .

وهناك فرق آخر جوهرى بين الباحثين ، وهو أن فريزر كان يعد الطقوس بديلة للأسطورة والعكس صحيح ، فإذا ما عثر على أسطورة استطاع أن يحدس عن طريقها بالطقوس البديلة لها . أما مالينوفسكي فقد كان يرتبط كل الارتباط بالشواهد المرئية . حقا إن الأسطورة تعد ميثاقا للسلوك الجماعى : فالعمليات الحضارية التى كرس جهده فى البحث عنها عن طريق العمل الميدانى الذى يرتكز على

الفروض النظرية ، تكون موضوعا لقوانين محددة . وهذه القوانين بدورها يهتدى إليها الدارس عن طريق تحليله لوظيفة العناصر الأساسية الحقيقية للحضارة. ولا يمكن أن يهتدى الباحث إلى تلك العناصر الأساسية من مجرد افتراضه لتطور المراحل الحضارية عن طريق تعقبه للمخلفات الأثرية والاعتقادية . فالباحث فى ميدان الأنثروبولوجيا الاجتماعية يتحتم عليه إذن أن يحلل العناصر الحضارية ويربط بين بعضها البعض ربطا وثيقا حتى يتمكن من الاهتداء إلى الدور الذى تلعبه هذه العناصر فى حياة الشعوب وفى بنيتها الحضارية . ومن ثم فإن مالينوفسكى قد رحب ببعض نظريات فرويد فى علم النفس التحليلى بوصفها وسيلة لفهم العلاقة الوظيفية بين الفولكلور والتنظيم الاجتماعى ، ومثال ذلك نظرية فرويد فى الكبت نتيجة الدوافع الاجتماعية . وقد وجد مالينوفسكى أن هذه النظرية تيسر للباحث تفسير بعض الرغبات المحددة والعقد اللتين تشير إليهما المادة الفولكلورية ويؤكدها التنظيم الاجتماعى . أى أنها تهيء للباحث فرصة اقتفاء أثر النماذج الغريزية والميول العاطفية داخل نسيج البنية الاجتماعية . وفى الوقت نفسه رفض مالينوفسكى استخدام عقدة أوديب فى تفسير البنية الاجتماعية للاسره ، حيث أن الأسرة من وجهة نظره تكوين وظيفى يرتكز أولا وقبل كل شيء على بنية المجتمع وحضارته(٩) . أما فريزر فلم يكن فى الحقيقـــة يستعين بنظريات الباحثين ودراستهم إلا فى حدود إمدادهم إياه بالمادة الأنثروبولوجية المدونة أو المروية .

وعلى الرغم من الاختلاف البين بين منهج كل من فريزر ومالينوفسكى فى أبحاثهما ، وعلى الرغم من تباين النتائج العامية التى توصل إليها كل منهما ، فإن الجهد الذي بذله فريزر فى دراساته مازال وسوف يظل يلعب دورا فى الدراسات

9 — They Studied Man. p. 172

الأنثروبولوجية الحديثة . ولقد أقر مالينوفسكي بهذا الفضل أكثر من مرة ، فقال من بين ما قاله : «لم أكد استمر فى قراءاتى فى عمل فريزر العظيم « الغصن الذهبي » حتى وجدت نفسى منغمسا فى هذا العمل الرائع وواقعا فى أسره . بل إنى فرضت على نفسى منذئذ خدمة الدراسات الأنثروبولوجية »(١٠). كما قال عنه ك . س ماثور : « حقا إن عظمة فريزر لا تتمثل فى نظرياته ، ولكنها تتمثل فى غنى مادته وطريقة تحكمه فيها عبر مساحات شاسعة من كوكبنا وعبر عصور طويلة ، كما تتمثل فى مقدرته على تصنيف مادته وتفسيرها »(١١).

ويهمنا الآن أن نتبين من خلال عرضنا لكتاب « الفولكلور فى العهد القديم »(١٢) ودراسة مادته، كيف حقق فريزر من ناحية منهجه التطورى، حيث أنه يصرح فى مقدمته بأن هذا هو هدفه من بحثه فيقول : « وقد حاولت فى هذا الكتاب أن أسير على هدى الدراسات الفولكلورية متعقبا بعض معتقدات الإسرائيليين القدماء وأنماط سلوكهم الفكرية والعملية فى المراحل الأكثر قدما وفجاجة ، تلك التى تشبه مانجده لدى القبائل البدائية التى تعيش حتى اليوم من معتقدات وعادات . وإذا كنت قد حققت اى قدر من النجاح فى هذه المحاولة ، فإنه سيكون من الممكن النظر فى تاريخ بنى اسرائيل فى ضوء أكثر صدقا ، وإن يكن أقل رومانسية ، بوصفهم شعبا لايميزه الوحى الالهى عن غيره من الشعوب الأخرى ذلك التمييز العجيب ، بل شعبا تطور كبقية الشعوب من مرحلة بدائية يسودها الجهل والهمجية ، وذلك عن طريق عملية انتخاب طبيعى بطيئة » .

(10,11] Current Anrhropology, 1966,P.567

(١٢) صدر الكتاب فى ثلاثة مجلدات كبيرة عام ١٩١٩ . وفى عام ١٩٢٢ أصدر المؤلف طبعة مختصرة له تكاد تحتوى على كل أبواب وفصول النسخة الاصلية المطولة . وليس هذا الكتاب سوى عمل واحد من أعمال فريزر العديدة التى ربما استغرق مجرد ذكرها بضع صفحات من هذا البحث .

ومن ناحية أخرى فاننا نود ان ندرس نظرية فريزر فى السحر والدين كما تتمثل فى هذه الدراسة .

الفولكلور فى الفن القديم : —

ينقسم الكتاب بأجزائه الثلاثة إلى اربعة أبواب كبيرة يندرج تحت، كل منها عدة فصول ، وهذه الابواب هى على التوالى : عصور الحياة الأولى ،عصر الاباء والشيوخ ، عصر الملوك والقضاة ، القانون . ويتفق هذا التقسيم مع تطور تاريخ بنى اسرائيلى الذى يبدأ ، شأنهم شأن أى شعب آخر ، بآدم عليه السلام. اى ان المؤلف يبدا بأول قصة فى العهد القديم وهى قصة الخلق .

أولا عصور الحياة الاولى : —

١ — قصة الخلق :

(ملخص هذه القصة ان الرب ،وفقا لرواية الاصحاح الأول فى سفر التكوين شرع فى خلق كل الكائنات وفى نهاية الأمر خلق الرجل والمرأة من الطين ، أو انه وفقا لرواية الاصحاح الثانى من هذا السفر نفسه خلق الرجل ومن بعده سائر الكائنات وفى النهاية خلق المرآة من ضلع الرجل . ثم أسكن الرب آدم وحواء فى جناته وكفل لهما فيها الحياة الرغدة ، وسمح لهما ان يأكلا الثمار فيما عدا ثمار شجرة لمعرفة، ثم جاءت الحية إلى حواء وأسرت إليها بأن الرب إنما حرم عليهما أن يأكلا من ثمار هذه الشجرة حتى لا يكونا عارفين بالخير والشر . وكان هذا الاغراء كفيلا بأن يجعل يد حواء تمتد إلى ثمار الشجرة لتأكل منها وتقدم منها لزوجها كذلك .ولم يكن الرب قد علم بما ارتكبه الأبوان الأولان من حماقة . وذات يوم عندما كان الرب يتمشى فى جناته وجد آدم وحواء مختبئين خجلا بعد ان انكشفت لهما عورتهما إثر أكلهما من الشجرة

فنادى عليهما وأسرع فى طردهما من الجنة ، وذلك خوفا من أن يتهورا مرة أخرى ويأكلا من شجرة الحياة فيصبحا خالدين مثله .

وقد استلفت نظر فريزر فى هذه القصة مشكلات ثلاثة فتحت له باب المقارنة على مصراعيه بين هذه القصة وقصص الخلق التى رويت أو تزال تروى بين الشعوب البدائية. وهذه المشكلات هى أولا: خلق الإنسان الأول من الطين . ثانيا الدور الذى لعبته الحية فى صراع حواء ثالثا : حرمان الانسان من الخلود . أما عن العنصر الأول فتكاد تتفق حكايات جميع شعوب العالم على أن الانسان الأول قد شكل من طين : فمن ذلك ما حكى « عن سكان استراليا السود الذين يسكنون ضواحى ملبورن أن « بندر — جل » الخالق قطع ثلاث شرائح من لحاء الشجر بسكينة الكبيرة ثم وضع بعض الطين على إحدى هذه الشرائح وأخذ يسويه بسكينة حتى صار قوامه معتدلا ، ثم وضع كمية أخرى من الطين على شريحة أخرى وشكلها على هيئة إنسان فصنع الأقدام أول الأمر ثم الأرجل فالجذع فالأذرع فالرأس . وهكذا صور انسانا من الطين على كلتا الشريحتين من لحاء الشجر وعندما شعر بالارتياح لعمله هذا أخذ يرقص حولهما مبتهجا . وبعد ذلك أحضر خيوطا لحائية من شجر الكافور وصنع منها شعرا ألصقه فى رأسى رجليه المصنوعين من الطين . ثم نظر اليهما مرة أخرى تعبيرا عن سعادته وبعد ذلك استلقى فوقهما ونفخ أنفاسه بقوة فى فم كل منهما وفى أنفه وسرته . وفى الحال تحركا وتكلما ونهضا مكتملى النمو » (١٣) .

وأما عن اقحام الحية نفسها فى حياة أول رجل وامرأة خلقهما الرب ، فهو يرجع من وجهة نظر فريزر إلى اعتقاد الانسان البدائى فى أن الحية كانت سببا

(13) Folklore in the Old Testament, P.4

(الطبعة المختصرة) .

فى حرمان الانسان الخلود بعد أن سلبت منه هـــذه المنحة الجليلة . وقد اعتقد الانسان البدائى فى هذا الاعتقاد لانه رأى أن الحية تغير جلدها فى مواسم معينة ومن ثم فقد تصور أنها بذلك تجدد شبابها ولا تموت على الاطلاق . على أن الحية ليست هى الحيوان الماكر الوحيد الذى ربط بينه الانسان البدائى وبين حرمانه الخلود ، فقد روت حكايات عديدة كيف أن القمر أرسل الأرنب أو الكلب أو السلحفاة لتبلغ الانسان أنه عندما يموت فسوف يحيا مرة أخرى تماما كما يحدث للقمر الذى يصبح محاقا ثم ما يلبث أن يولد هلالا مرة أخرى . ولكن هذه الحيوانات كانت دائما تغير من فحوى الرسالة وتبلغها خطأ للانسان . وبهذا كتب على الانسان الموت بسبب تبليغ هذه الحيوانات الرسالة الخاطئة إما عمدا أو غباء .

على أن حكاية التوراة لم تحك أن الانسان كان قد منح منحة الخلود ثم فقدها بسبب خداع الحية له . ولكن لما كان ذكر شجرة الخلود يعد غريبا عن الموضوع بخاصة إذا وضعناها جنبا إلى جنب مع شجرة المعرفة ، فقد افترض المؤلف أن حكاية التوراة تعد رواية محرفة لرواية أخرى أصلية حكت عن شجرتين فى الجنة حرمتا على الانسان وهما شجرة الفناء وشجرة الحياة . وقد افترض المؤلف كذلك أن الرب الذى كان رحيما كل الرحمة بالانسان فأسكنه جناته وأنعم عليه من كل خير ، أمر الانسان ألا يأكل من شجرة الفناء وأن يأكل من شجرة الحياة ثم جاءت الحية الماكرة التى شاءت أن تحرم الانسان من الخلود ، وأضلت الانسان حتى أكل من شجرة الفناء وبذلك حرم الخلود وأصبح من الفانين .

فاذا صحت الرواية على هذا النحو ، ولا بد لها من ذلك حتى يكون هناك تناسق بين مغزى الشجرتين المعنيتين من ناحية ، وحتى لا تنسب إلى الرب صفة

الأنانية التى نسبتها إليه التوراة عندما صورته حريصا على الاستئثار بالمعرفة والخلود لنفسه(١٤) — فان الحكاية تكون شبيهة كل الشبه بحكايات البدائيين التى روت عن خلق الانسان من الطين وعن اكتسابه الخلود ثم حرمانه هذه المنحة نتيجة خداع حيوان من الحيوانات الماكرة له .

٢ - علامة قابيل: وبعد أن هبط آدم وحواء إلى الأرض أنجبا قابيل وهابيل. « وكان هابيل راعيا للغنم وكان قايين عاملا فى الأرض . وحدث من بعد أيام أن قايين قدم من أثمار الأرض قربانا للرب ، وقدم قابيل أيضا من أبكار غنمة ومن سمانها . فنظر الرب إلى هابيل وقربانه ، ولكن إلى قايين وقربانه لم ينظر . فاغتاظ قايين جدا وسقط وجهه . فقال الرب لقايين : لماذا اغتظت ولماذا سقط وجهك . إن أحسنت أفلا رفع وإن لم تحسن فعند الباب خطية رابضة وإليك اشتياقها وأنت تسود عليها. وكلم قايين هابيل أخاه وحدث إذ كانا فى الحقل أن قايين قام على هابيل أخيه وقتله . فقال الرب لقايين : أين هابيل أخوك . فقال لا أعلم ، أحارس لأخى . فقال ماذا فعلت صوت دم أخيك صارخ إلى من الأرض ، فالآن ملعون أنت من الأرض التى فتحت فاها لتقبل دم أخيك من يدك . متى عملت الأرض لاتعود تعطيك قوتها تائها وهاربا تكون فى الأرض. فقال قايين للرب : ذنبى أعظم من أن يحتمل ، أنك قد طردتنى اليوم من وجه الأرض ومن وجهك أختفى وأكون تائها وهاربا من الأرض ، فيكون كل من وجدنى يقتلنى . فقال له الرب لذلك كل من قتل قايين فسبعة أضعاف ينتقم منه. وجعل الرب لقايين علامة لكى لايقتله كل من وجده . »(١٥)

---

(١٤) « وقال الرب الاله هوذا الانسان قد صار كواحد منا عارفا بالخير والشر والان لعله يمد يده ويأخذ من شجرة الحياة أيضا ويأكل ويحيا إلى الابد . فأخرجه الرب من جنة عدن يعمل الأرض التى أخذ منها . فطرد الانسان وأقام شرق جنة عدن الكروبيم ولهيب سيف متقلب لحراسة طريق شجرة الحياة . » سفر التكوين ٣ : ٢٢ إلى ٢٤

(١٥) سفر التكوين ٤ من ٢ : ١٥

وعندما قرأ فريزر هذه القصة قراءة العالم الفاحص ، لاحظ مايلي : أولا : أنه على الرغم ، من أن قابيل قتل أخاه هابيل، فإن الرب حكم بأن من يقتل قابيل ينتقم منه سبعة أضعاف . ثانيا : أنه يبدو أن الأرض كانت تعج بالناس بحيث أن قابيل كان يخشى من يتعقبه ويأخذ منه بالثار ، والواقع أن الأرض ، وفقا للروايات الدينية ، لم يكن يعمرها آنذاك سوى آدم وأبنائه . ثالثا : استلفت نظر المؤلف بصفة خاصة قول « الرب : صوت دم أخيك صارخ إلى من الأرض . فالآن ملعون أنت من الأرض التي فتحت فاها لتقبل دم أخيك من يدك. متى عملت الأرض لاتعود تعطيك قوتها . » ومن ثم فقد تساءل المؤلف عن علاقة الأرض بفعل الآثم ، بحيث أنه لو عاد وأفلحها ، فإنها لن تقدم له ثمارها اليانعة . رابعا : إن الرب جعل لقابيل علامة ما لكي لايقتله كل من وجده . وأمام هذه المشكلات التي أثارتها الحكاية وقف المؤلف يحل رموزها بأسلوبه المتدفق واستقصائه البالغ في فض التراث الشعبي البدائي . وقد بدأ تساؤله عن كنه هذه العلامة التي علم بها الرب قايين وسبب تعليمه إياه بها ، لأنه رأى أن فهم مغزى هذه العلامة يعد مفتاحاً لفهم سائر النقاط التي أثارها .

لقد كانت الشعوب البدائية وشعوب الحضارات تنفي القاتل وتحرم عليه أن يطأ أرض بلده إلا بعد القيام بإجراءات طقوس وشعائر محدده كما هو واضح في قانون أتيكا ، وذلك خوفا من أن تصاب الأرض بالدنس أو على الأقل تصاب بالجدب . ويؤيد هذا قصة « ألخاميون » الإغريقية . فقد ظل « ألخاميون » القاتل لأمه ، شريدا هائما على وجهه . وكان كلما وطئت قدمه أرضا لفظته هذه الأرض . حتى لجأ في نهاية الأمر إلى نبوءة دلفي يلتمس عندها العون . وأخبرته النبوءة أن الأرض الوحيدة التي لن تشقى بمأساته ، هي الأرض التي لم يكن البحر قد انحسر عنها بعد وقت ارتكابه جريمته . فاستمر ألخاميون في تجواله حتى عثر على هذه الأرض

ولكنه ما كاد يطأها بقدمه حتى لفظته هذه الأرض كذلك . وهكذا ظل الخاميون هائما على وجهه طوال حياته . وهنا يتساءل الكاتب عما إذا كانت العلامة التى علم بها قابيل إشارة إلى إثمة حتى يتجنبه الناس خوفا من أن يصابوا بعدوى هذا الجرم ؟ ولكن إذا كان الامر كذلك ،كما تشير إلى ذلك معتقدات بعض الشعوب القديمة، فان هذا يتناقض مع السبب الذى من أجله علم الرب قابيل ؛ إذ من الواضح من القصة التوراتية أن الرب علمه بعلامة لكى لا يقتله كل من وجده . فإذا كان الامر كذلك ، فلابد من البحث عن مغزى آخر لهذه العلامة. وهنا يتجول بنا المؤلف مرة أخرى مع الشعوب البدائية لعلنا نهتدى إلى تفسير آخر لهذه العادة . ولابد أن يكون التفسير فى هذه الحالة فى صالح القاتل ، حيث أن الرب نفسه قد أصدر حكما فى صالح قابيل القاتل . وقد انتهى فريزر من خلال المقارنات ، إلى أن هذه العلامة لابد أنه كان يقصد بها إبداء قابيل فى مظهر متنكر لشبح قتيله حتى لا يتعرض لهذا الشبح بالإيذاء .ومن ثم فان الكاتب يقول فى خاتمة بحثه : «ويمكننا أن نفترض على نحو هذا (أى على نحو ما تفعل بعض القبائل البدائية) أن قابيل قد هدأ روعه بعد أن علمه الرب بعلامة معتقدا بذلك أن شبح أخيه الذى قتله لن يتعرف عليه ويضايقه .على أنه ليست لدينا وسيلة لان نعرف بها على وجه التحديد شكل العلامة التى علم بها أول قاتل على وجه الأرض . ومن ثم لا يمكننا سوى أن نطرح فرضا عفويا حول هذا الموضوع .فاذا كان من حقنا أن نحكم على هذه العلامة مستعينين بعادات البدائيين المشابهة لذلك فى الوقت الحاضر ، فإن الرب يكون بذلك قد علم قابيل بعلامة حمراء أو بيضاء أو سوداء ، وربما مزج بين هذه الالوان ليكون منها لونا مناسبا فعلمه به،وربما لون جسمه كله بلون أحمر كما يفعل « الفيجيانيون » على سبيل المثال وربما لونه بلون أبيض كما يفعل «النجونيون» أو بلون أسود كما يفعل الارونتانيون ، وربما لون نصف جسمه باللون الأحمر ونصفه الآخر باللون الأبيض كما يفعل

« المساى » والناندبون » . (١٦)

ولم يشأ فريزر أن ينتهى من هذا الفصل قبل أن يبدى سخريته مما تضمنته التوراة من سخافات فقال : « إن تفسير علامة قابيل على هذا النحو من شأنه أن يخلص القصة التوراتية من السخف الواضح فيها ، فإن تفسير العلامة بأن الرب قد علم قابيل بها لكى يحول بينه وبين أن يقتل على يد أى إنسان آخر فيه إغفال لحقيقة أنه لم يكن هناك على وجه الأرض من يقتله ، حيث أن الأرض لم يكن يعمرها آنذاك سوى القاتل ووالديه . أما إذا تبنينا التفسير الذى مؤداه أن العدو الذى كان يخشاه القاتل هو شبح القتيل وليس إنسانا حيا ، فإننا نتجنب بذلك التهاون الوقح الماثل فى اتهام الرب بزلة فى ذاكرته ، الأمر الذى لا يتلاءم كلية مع صفات الرب العالم بكل شىء (١٧) ثم يقول مزهوا بمنهجه المقارن : « ومن ثم يؤكد المنهج المقارن مرة أخرى أنه دفاع قوى فى حق الرب . » (١٨)

٣ ـ الطوفان الكبير وقد روت شعوب العالم على وجه التقريب قصصا عن الطوفان الكبير الذى أغرق الأرض ومن عليها فيما عدا رجلا واحدا . وربما كانت أقدم قصة من هذا النوع ، تلك القصة البابلية التى وردت ضمن ألواح ملحمة جلجامش الشهيرة . ومن المحتمل كل الاحتمال أن هذه القصة كانت مستقلة بادىء الأمر ، ثم أدمجت ضمن حوادث الملحمة وتعد هذه القصة وغيرها من القصص التى روت عن حوادث الفيضانات ، صدى لحوادث طبيعية غمرت فيها الأنهار الأرض أو حدث صدع فى صخور كانت تعد بمثابة خزان طبيعى ، فتدفقت المياه إثر ذلك

(١٦) الفلكلور فى العهد القديم ص ٤٥

(١٧) نفس المرجع ص ٤٥

(١٨) « « ص ٤٥

كما حدث عندما تدفقت مياه البحر الأسود فى البحر الأبيض محطمة السدود الصخرية التى كانت تفصلهما تماما عن بعضهما البعض ، كما يؤكد ذلك علماء الجيولوجيا . وبناء على ذلك فربما انتقلت قصة طوفان نوح التى وردت فى الكتب السماوية والتى ربما حدثت فى بلاد بابل ، حيث أن الحوادث الطبيعية من هذا النوع كانت مألوفة فى هذه المنطقة ، إلى بلاد أخرى فحكت عنها ثم أطلقت على البطل الذى خاض هذا الطوفان اسما محليا . على أن هذا لا ينفى أن هناك قصصا أخرى نشأت مستقلة فى أنحاء أخرى من بلاد العالم وأن هذه القصص قد تأثرت بقصة الطوفان التى رواها المبشرون بشكل أو بآخر ، ذلك أن هذه القصص تكاد تتفق جميعا مع القصة الدينية فى عناصرها الاساسية وهى حدوث طوفان كبير أغرق الارض ومن عليها فيما عدا رجل واحد أو رجل وزوجته . ثانيا : نجاة هذا الشخص فى فلك أو على رمث بعد أن جمع معه صنوفا شتى من الطيور والحيونات ومن الحبوب حتى يتمكن من تعمير الارض بعد أن ينتهى الطوفان . ثالثا : محاولة هذا الشخص استكشاف أحوال الأرض بعد انتهاء الطوفان عن طريق إطلاق طير حمل إليه قطعة من طين الأرض اليابسة أو فرعا من فروع الشجر .

وعلى الرغم من أن فصل الطوفان الكبير قد استغرق حيزا كبيرا من كتاب فريزر ، إذ أنه يقع فيما بين ص ١٠٤ و ص ٣٦٠ من الجزء الأول من الكتاب الاصلى ، إلا أن هذا الفصل لا يدخل ، ومن وجهة نظرنا ، ضمن أبحاث الكتاب الأساسية التى تتركز حول دراسة أشكال العبادات وطقوس السحر دراسة مقارنة بين العبريين القدماء والشعوب البدائية . حقا إن فريزر ملتزم فى هذا الفصل كذلك بمنهجه المقارن ، إلا أنه يقارن فيه بين قصص مختلفة رويت فيما يبدو إزاء حوادث طبيعية معينة .

٤ — برج بابل : من بين المسائل الشائكة التى تتصل بالبحث فى أصل

الجنس البشرى ، مسألة اللغة أو بالاخرى اللغات المختلفة التى تحدثت بها أجناس البشر منذ الأزل . فكيف تعددت هذه اللغات واختلفت كل الاختلاف بعد أن كان الجنس البشرى كلا واحدا يعيش فى بقعة واحدة من الأرض ؟ هذه المسألة جذبت بطبيعة الحال انظار العبريين القدماء وفسروها على النحو التالى :

كان الجنس البشرى بأسره يتحدث لغة واحدة فى بداية الحياة . ثم انتقل هؤلاء الناس بوصفهم بدوا ، على هيئة قافلة واحدة كبيرة من جهة الشرق حتى وصلوا الى سهول شنعار الفسيحة : أو إلى أرض بابل ، وهناك حطوا رحالهم وابتنوا مساكنهم من الطوب بعد أن ألصقوا بعضه بالبعض الآخر بملاط من الطين . على أنهم لم يكتفوا ببناء مدينة ، وإنما رأوا أن يشيدوا برجا عاليا يصل إلى عنان السماء من نفس المواد التى بنوا بها مساكنهم . والسبب الذى دفعهم لبناء هذا البرج هو أن يكون البرج علامة لهم من ناحية ، وحتى لا يتفرق الناس على وجه الأرض من ناحية أخرى ، ذلك أنه إذا تجول أحدهم خارج المدينة وضل طريقه فى السهول المترامية ، فإنه ينظر إلى الوراء غربا ، فيرى من بعيد هذا البرج وهو يقف مظلما وقد انعكست عليه أضواء سماء المساء البراقة . أو أنه ينظر شرقا فيبصر قمة البرج وقد انعكست عليه بقايا أشعة شمس الغروب . وعند ذاك يسلك طريقه مسترشدا بهذا المعلم حتى يصل إلى بيته . وقد كانت هذه الخطة سليمة لولا أنهم لم يكونوا قد وضعوا فى حسابهم قوة الرب وغضبه عليهم فبينما كانوا يشيدون البرج بقواهم وسواعدهم الفتية ، هبط الرب من من السماء ليبصر المدينة والبرج الذى كان الناس يعلون به فى سرعة فائقة . فساءه هذا المنظر وقال لهم : « هاهم أولاء شعب واحد له لسان واحد ، وهذا ما شرعوا فى عمله ، ولن يمنعهم شىء من تحقيق غرضهم » (١٩) ويبدو أن الرب

---

(١٩) سفر التكوين ١١ : ٦

كان يخشى أنه عندما يكتمل بناء البرج ويصل إلى عنان السماء يتسلقه الناس، ويقضون مضجعه وهو الأمر الذى لم يفكر فيه الناس . ولذلك فقد عزم الرب على أن يقضى على هذه الخطة فى مهدها ، وقال لنفسه أو لجمعه السماوى « لنهبط إلى الأرض ونبلبل لغتهم حتى لا يفهم بعضهم بعضا»(٢٠) وعند ذاك هبط الرب، وبلبل لغتهم وفرقهم على وجه الأرض . ومن ثم فقد كف الناس عن بناء المدينة والبرج . وقد أطلق على هذا المكان اسم بابل ومعناه البلبلة لأن الرب قد بلبل فيه لغات الناس جميعا . وقد روت القبائل الافريقية وقبائل المكسيك وبورما، بل والاغريق القدماء حكايات شبيهة بتلك الحكاية ، وكان الغرض من بناء البرج إما قتل الاله الذى كان يسكن معهم فى الأرض ذات يوم ثم غضب من الناس وصعد إلى ملكوته السماوى ، أو رؤية القمر على حقيقته . وقد كانت النتيجة واحدة فى كل هذه الحكايات وهى سقوط البرج وقتل الناس الذين حاولوا تسلقه وبلبلة ألسنة الناس جميعا وتفرقهم فى بقاع الأرض .

ثانياً : عصر الشيوخ والآباء : ١ — عهد إبراهيم

يبدأ هذا العصر بأب الأنبياء إبراهيم عليه السلام . وتحكى التوراة إن إبراهيم خرج من أرض بابل إلى أرض كنعان . وهناك ظهر الرب وقال له أنا الرب الذى أخرجك من أور الكلدانيين ليعطيك هذه الأرض لترثها . فقال أيها السيد الرب بماذا أعلم إنى أرثها . فقال له خذ عجلة ثلاثية وعنزة ثلاثية وكبشا ثلاثيا ويمامة وحمامة . فأخذ هذه كلها وشقها من الوسط ، وجعل شق كل واحد مقابل صاحبه وأما الطير فلم يشقه فنزلت الجوارح على الجثث وكان ابرام يزجرها . ولما صارت الشمس إلى المغيب وقع على ابرام سبات وإذا رعبة مظلمة عظيمة واقعة عليه . فقال لابرام اعلم يقينا أن نسلك سيكون غريبا فى أرض

(٢٠) سفر التكوين ١١ : ٨

ليست لهم ويستعبدون لهم فيذلونهم أربعمائة سنة . ثم الأمة التي يستعبدون لها انا أدينها ، وبعد ذلك يخرجون بأملاك جزيلة . . . . ثم غابت الشمس فصارت العتمة وإذا تنور دخان ومصباح نار يجوز بين تلك القطع . في ذلك اليوم قطع الرب مع أبرام ميثاقا » (٢١) .

فهذه القصة تحكي عن ميثاق عقد بين ابراهيم والرب ومن ثم فقد سمى فريزر هذا الفصل « عهد ابراهيم » . ومن الواضح أن العهد قد تم بين ابراهيم والرب بعد أن أدى ابراهيم طقوسا معينة بناء على أمر الرب ، وهي القيام بذبح تلك الطيور التي ذكرها الرب وشطرها ثم وضع شطري كل حيوان في مقابل بعضهما بعضا . وعندما مر الرب بين هذه القطع كان هذا تأكيدا للعهد الذي قطعه الرب مع ابراهيم على أن تكون الأرض التي رحل إليها له ولنسله من بعده .

ومن الطبيعي أن تستلفت هذه الشعيرة التي أدها ابراهيم في سبيل إتمام هذا العهد بينه وبين الرب ، نظر العلامة فريزر الذي قضى عمره في دراسة شعائر البدائيين وطقوسهم ، فراح يقارنها بشعائر البدائيين لاستخلاص مغزاها وهدفها . وقد انتهى فريزر ، بعد استقصاء بالغ لتلك الشعيرة ، إلى أنها تفسر من خلال نظريتين : النظرية الأولى هي نظرية الجزاء والنظرية الثانية هي نظرية التطهير أو الوفاء . أما النظرية الأولى فتدعمها تلك العادة التي كانت تتبع في جزيرة نياس عند عقد عهد بين طرفين أو عندما كان يقسم الطرفان على أمر ما . وفي هذه الحالة يجز الطرفان رقبة خنزير رضيع بينما يدعو كل طرف على نفسه بأن يصاب بمثل هذه القتلة إذا ما نقض العهد أو حنث باليمين . وأما النظرية الثانية فيؤكدها ما يقوم به عرب موآب عندما ينتابهم القحط أو الوباء . عند ذاك يقف الشيخ وسط الخيمة ويهتف قائلا :

---

(٢١) تكوين ١٥ : ٧ إلى ١٨

« افتدوا أنفسكم أيها الناس ، افتدوا أنفسكم » عندئذ تأخذ كل أسرة شاة وتضحى بها ثم تشطرها شطرين تعلقهما أسفل الخيمة أو على عامودين أمام الخيمة . ثم يمر أعضاء الأسرة جميعا بين شطرى الضحية اعتقادا منهم أن شطرى الضحية لها القدرة السحرية على طرد شبح الوباء أو الكارثة . ومعنى هذا أن الناس ينظرون إلى الكارثة أو الوباء بوصفه شخصا شريرا يشهر سيفه ويأتى على كل ما يقابله . فاذا اعترضت الضحية طريقه كالأسد الرابض نشب صراع مفزع بينهما ينتهى بقهر هذا الكائن الشرير بينما تظل الضحية المنتظرة مسيطرة . فالتفسير التطهيرى أو الوقائى يتلاءم مع هذا المثال ، فى حين ينتفى عنه التفسير الجزائى . إذ ليس من المعقول أن يتسبب قتل الشاة فى موت الناس الذين يمرون بين أجزائها . بل إن الناس يعتقدون ، على عكس هذا ، أن الضحية تحميهم من الشر الذى يتهدد حياتهم بشكل أو بآخر . وفى ضوء هذين التفسيرين حاول فريزر أن يفسر مغزى الشعيرة العبرية . وقد رأى أنه من الأوفق تفسيرها من خلال النظرية الوقائية عن أن نفسرها من خلال النظرية الجزائية . ولكنه فى الوقت نفسه أخذ يتساءل عن صلة هذه الشعيرة بفكرة التطهير أو الوقاء . وفى هذا يتبنى فريزر وجهة نظر روبرتسون سميث فيما سماه « بالسر المقدس » لهذه الشعيرة . ويفترض روبرتسون بناء على هذه النظرية أن الذين يمرون بين أجزاء الضحية أو يقفون فوقها ، يتحدون مع الحيوان ومع بعضهم بعضا فى رابطة الدم . أى أن هذا العهد ليس سوى شكل آخر لعادة تنتشر حتى اليوم على نطاق واسع تعرف بعهد الدم . والمتعاهدون ، وفقا لهذه العادة يمزجون قدرا من دمائهم بعضا ببعض ، وبذلك ينشأ فيما بينهم نوع من القرابة العصبية الوثيقة . على أن فريزر المدقق لم يتبن نظرية روبرتسون سميث بطريقة عمياء ، وإنما رأى أن تفسير الشعيرة العبرية ينبغى أن يجمع بين نظريتى الجزاء والوقاية معاً . فشطر

الذبيحة إلى شطرين يرمز إلى مصير الحانث بالعهد ، كما أن مرور المتعاهدين بين شطرى الذبيحة يفسر من خلال النظرية الوقائية أو نظرية السر المقدس . فكلتا النظريتين ، من وجهة نظره ، تكمل إحداهما الأخرى ، كما أنهما معا تقدمان تفسيرا متكاملا لهذه الشعيرة .

على أننا نرى أن الشعيرة العبرية لايمكن أن تفسر إلا من خلال نظرية السر المقدس على نحو ماشرحها روبرتسون سميث فيكون مغزاها عندئذ هو عقد أواصر الرباط المقدس بين ابراهيم والرب إثر هذا الميثاق الذى عقده الرب معه . إذ ليس من المعقول أن تفسر الشعيرة أو بالأخرى يفسر جزء منها بالنظرية الجزائيـــة التى يلقى الرب وفقا لها جزاء مشابها بمصير الضحية إذا ماحنث بالعهد الذى قطعه على ابراهم .

إرث يعقوب أو نظام وراثة الابن الأصغر :

ويستمر فريزر مع التوراه فى تعقب تاريخ بنى إسرائيل . ولكنه ترك إسحق جانبا ليفرغ لعرض حياة يعقوب الحافلة بالمغامرات التى لم تخل من معتقدات وطقوس بدائية ظلت عالقة بها .

وقد بدأ فريزر هذا الفصل بتصوير شخصية يعقوب كما تتمثل فى التوراة . ولا بد أن الكاتب اليهودى قد أبرز من خصال يعقوب ماهو محبب إلى نفسه وإلى قومه . ذلك أن يعقوب فى التوراة يعد « مثالا للتاجر السامى اللين الحذق الوافر الحيلة الذى يحرص على الكسب وعلى أن يتمم صفقاته لابالقوة بل بالحذق دون أن يتردد كثيرا فى اختيار الوسائل التى يبز بها منافسيه ويتفوق بها عليهم . » (٢٢) ومن ثم فقد خلت شخصية يعقوب فى التوراه من كل من الوقار الذى اتسم به جده

---

٢٢ — الفولكلور فى العهد القديم : ص ١٧٢

ابراهيم . والورع التأملي الذي اتصف به أبوه اسحق . وقـــد عكف فريزر على حادثتين في حياة يعقوب لم يتردد فيهما في استخدام كل أساليب المكر والخداع في سبيل الحصول على مكسب شخصي . ومن حسن الحظ أن هاتين الحادثتين الشائقتين اشتملتا على نماذج من الطقوس والمعتقدات البدائية التي عني فريزر بابرازها من خلال حكايات التوراة . أما الحادثة الأولى فهي حادثة خداع يعقوب لأخيه الأكبر عيسو لكي يسلب منه حقه في الإرث وفي بركة أبيه ، وأما الحادثة الثانية فهي حادثة خداعه لخاله لابان بعد أن تزوج من ابنتيه ، وقضى معه زمنا طويلا . وبين الحادثتين هناك حوادث أخرى لم يتركها المؤلف عابرا ، وإنما حاول كذلك أن يستخلص مافيها من معتقدات وعادات بدائية .

وقد عمد يعقوب إلى الحيلة التالية التي تحكيها التوراة في سبيل خداع أخيه . لقد جاء إلى أبيه الكفيف اسحق مصطنعا ملمس أخيه عيسو ، بأن ارتدى جلد نعجة ، ومصطنعا صوته ، وأدعى لأبيه أنه عيسو وأنه جاءه ليخلع عليه البركة . فباركه أبوه ، وبذلك سلب حق أخيه في البركة . أما سائر حق عيسو في الإرث فقد اشتراه منه مقابل أكلة من الثريد عندما كان عيسو يعاني آلام الجوع . وهنا يتساءل فريزر عما إذا كان سلوك يعقوب على هذا النحو حقا بدافع خداع أخيه وأبيه ، أم أن عادة حق الابن الأصغر في الإرث كانت ماتزال تتبع فعلا في هذا الوقت ثم تغيرت فيما بعد إلى عادة حق الابن الأكبر في الإرث في زمن كتابة سفر التكوين ، ومن ثم فقد فسر كاتب السفر خلع اسحق البركة على ابنه يعقوب على أنه من قبيل خداع يعقوب لأخيه وأبيه ؟ هذا هو موضوع هذا الفصل . ومن ثم فقد استطرد فريزر في ذكر تفاصيل عادة حق إرث الابن الأصغر ، فساق الشواهد العديدة عليها . فقد كانت العادة المتبعة في الأسر القديمة التي كانت تعيش في ظل النظام الرعوي أو الزراعي المتنقل ، أن يهجر الابن الاكبر أبويه بحثا

عن حياة رعوية أو زراعية مستقلة ، كما كان إخوته يفعلون فعله عندما يكبرون بحيث لايبقى فى بيت الوالدين سوى الابن الأصغر الذى يكلف برعاية والديه وأخواته . ومن الطبيعى بعد ذلك أن يكون لهذا الابن الأصغر حق إرث مسكن والديه وكذلك أدوات البيت والأرض إلى غير ذلك . ومما ساعد على ممارسة هذه العادة كثرة الأراضى وقلة السكان . فلما استقرت الأمر فيما بعد ولم يعد هناك مزيد من الأراضى الشاسعة ، انتقل هذا الحق إلى الابن الاكبر . ولم تكن عادة حق إرث الابن الأصغر متبعة بين القبائل البدائية فحسب ، كما لاحظ ذلك فريزر ، وإنما كانت نظاما منتشرا فى كثير من بقاع العالم ومنها انجلترا وفرنسا .

وحيث أن يعقوب كان من وجهة نظر فريزر ، صاحب الحق الشرعى فى إرث أبيه ، وهو الأمر الذى غفل عنه كاتب سفر التكوين ، حيث أن هذه العادة كانت قد تغيرت فى عصره ، فان ارتداء يعقوب جلد النعجة لم يكن بناء على ذلك ، بدافع اصطناع ملمس أخيه لخداع أبيه ، ومن ثم فانه ينبغى أن يفسر هذا التصرف تفسيرا مقنعاً آخر . وقد توصل فريزر ، من خلال المنهج المقارن إلى أن هذه العادة كانت تتبع فى مناسبات حيوية متعددة منها الميلاد والتبنى والمرض والختان . فاذا كانت مناسبة من هذه المناسبات، بقرت نعجة. ووضع المريض أو الصبى أو الطفل الرضيع أو المريض بداخلها . وقد تتبع هذه العادة بشكل موجز وهو لف الصبى أو الطفل أو المريض بشرائح من جلد النعجة بعد ذبحها وتفسير هذه العادة هو أن الشخص الذى يوضع فى بطن النعجة أو يرتدى جلدها يطابق بين شخصه والحيوان الضحية الذى يكون بمثابة الحاجز بينه وبين إيذاء القوى الشريرة المتربصة به فى هذه المناسبات بصفة خاصة ، ومن ثم فان القوى الشريرة توجه أذاها إلى الحيوان بدلا من الشخص .

وأحيانا كانت هذه العادة تتبع فى مناسبة أخرى يطلق عليها الميلاد الجديد. وهذا الميلاد الجديد يكون فى حالة التبنى أو رفع شخص إلى مرتبة أسمى من مرتبته الاجتماعية، أو فى حالة ما إذا عاد شخص إلى قومه بعد غيبة طويلة ، بحيث أنهم عدوه من الأموات . وفى هذه الحالة يوضع الشخص فى تجويف نعجة ويصطنع صراخ الطفل وكأنه يولد من جديد . وهكذا ينتهى فريزر من هذا الفصل بالنتيجة التالية فيقول : « فإذا عدنا من النقطة التى بدأنا منها فاننا نذكر على سبيل الافتراض أن حكاية الخديعة التى ارتكبها يعقوب مع أبيه اسحق تتضمن بقايا احتفال شرعى هو احتفال الميلاد الجديد من عنزة،الذى كان الناس يرون ضرورة اتباعه أو يرغبون فى اتباعه عندما يفضل الابن الاصغر فى الحقوق على حساب أخيه الأكبر الذى مازال على قيد الحياة ، تماما كما يتظاهر الرجل الهندى فى أيامنا هذه بأنه يولد من جديد من بقرة ،وذلك إذا شاء أن يسمو إلى مستوى اجتماعى أعلى من مستواه أو أن يعود إلى قومه الذين خسرهم إما نتيجة حظه العثر أو بسبب سوء سلوكه . وربما بسط هذا الاحتفال الغريب عند العبريين كما بسط عند الأكيكويو ، فاصبح يتمثل فى ذبح عنزة ووضع قطع من جلدها على الشخص الذى يعتقد بذلك أنه يولد من عنزة مرة أخرى . فاذا كان افتراضى هذا صحيحا ، فان كاتب قصة يعقوب فى سفر التكوين يكون بذلك قد دون هذه الشعيرة القديمة، وإن كان قد أساء فهما فى الوقت نفسه » (٢٣) .

ثم رحل يعقوب إلى حران موطن خاله لابان ، وذلك بناء على نصيحة أمه . أما السبب الذى يعزوه المصدر اليهودى لذلك ، فهو خوف الأم على ابنها يعقوب من غضب أخيه عيسو . وأما المصدر الكهنوتى فيفسر ذلك بان الام

(٢٣) — الفولكلور فى العهد القديم ص ٢٢٣

لم تشأ لابنها أن يتزوج من بنات الكنعانيين الذين كان العبريون يعدونهم كفرة فارسلته إلى خاله ليتزوج من إحدى بناته . ومهما يكن سبب رحيل يعقوب إلى حران ، فإنه اتخذ طريقه إلى هناك عبر الجبال والصخور والفيافى الشاسعة فلما جن عليه الليل وكان يسير فوق جبل ، استلقى على الأرض ووضع رأسه على صخرة وراح فى نوم عميق . فرأى فى رؤياه سلما منتصبا يصل بين السماء والأرض والملائكة صاعدة هابطة عليه . ثم سمع صوت الرب يباركه ويعده بأن هذه الأرض ستكون له ولأبنائه من بعده . فلما استيقظ يعقوب مسح الحجر الذى اتخذه وساده له وأطلق على المكان اسم « بيت إيل » أى بيت الرب . ومنذئذ أصبح هذا الحجر مقدسا لدى العبريين القدماء . ويعلق فريزر على هذه الحادثة بانها حكاية لفقها العبريون القدماء ليبرروا بها حلمهم القديم فى امتلاك هذه الأرض ليصبح وطنا قوميا لهم . ذلك أن هذا المكان بعينه كان الكنعانيون ، سكان البلاد الاصليون يعبدون آلهتهم عنده . ومهما يكن مصدر هذه الحكاية فانها تخفى بين سطورها بقايا عبارات ومعتقدات قديمة . وهنا يسوق فريزر القرائن التى تشير إلى إعتقاد بعض الشعوب فى أن لجوءهم إلى بعض الامكنة المقدسة ونومهم فى ساحاتها ، يساعدهم على ظهور الآله لهم فى رؤياهم فيتسنى لهم عند ذاك أن يسالونها عما يعن لهم من أمور . أو يطلبون منها الشفاء من مرضهم . كما كان الناس فى الزمن القديم يتصورون أن أرواح الموتى تصعد من الأرض إلى السماء عن طريق سلم . بل إن بعض الشعوب كان يضع سلما صغيرا فى القبور لكى يسهلوا على الارواح عملية الصعود إلى مأواها . ولم تكن فكرة عبادة الحجر الذى يسكنه الرب غريبة على الإسرائيليين القدماء . فقد اتهم النبى أشعياء الاسرائيليين الذين كانوا يعبدون الاحجار الملساء المتآكلة بفعل المياه

وهى تلك الصخور التى كانت تقع فى الأخاديد الجدباء ، ويصبون عليها الخمر ويقدمون لها النبات ، اتهمهم بالوثنيه . وعلى كل فان الاسرائيليين لم ينفردوا بعبادة الأحجار ، بل شاركهم فى ذلك كثير من الشعوب من بينهم العرب الجاهليين .

العهد على ركام الأحجار : ثم تستمر التوراة فى سرد قصة يعقوب ، فتحكى عن زواجه من ابنتى خاله لابان ، لبئة وراحيل. وفى مقابل ذلك مكث يعقوب عند خاله فترة من الزمن يرعى له قطعان ماشيته . وبعد فترة من الزمن ،راجع يعقوب مكسبه المادى عند خاله فلم يجده شيئا . فقرر أن يسلب مواشيه ، وأن يهرب مع زوجتيه وأولاده تحت جنح الليل إلى بلاده. واحتال بعد ذلك على زوجتيه لاقناعهما على الهرب فوافقتا. وقبل الرحيل عمدت راحيل إلى سرقة آلهه بيت أبيها خوفا من أن تنتقم تلك الالهة لابيها من فعلتهم ، ثم أخفت تلك الآلهة تحت محفة جملها وجلست فوقها دون أن تخبر يعقوب بذلك ،ثم رحلت القافلة تحت جنح الليل منتهزا يعقوب فرصة غياب خاله فى سفر من الاسفار فلما عاد الخال واكتشف ماحدث ، جمع رجاله وأسرع فى اثر القافلة حتى لحق بها، وعند ذلك انهال على يعقوب تأنيبا وتعنيفا لا لأنه سرق أمواله وبناته فحسب ولكن لانه سرق آلهة بيته التى تحرسه. فانكر يعقوب تلك التهمة بشدة وسمح لخاله أن يفتش الركب ففعل لابان ذلك ولكنه لم يعثر للآلهة على أثر. وفى تلك اللحظة استرد يعقوب أنفاسه ، ووجدها فرصة لان يكيل الكيل لخاله أضعافا فانهال عليه تعنيفا، وأخبره أنه لم يأخذ منه إلا ما يستحقه نتيجة خدمته له تلك السنين الطويلة . ولما لم يجد لابان جدوى من مناقشته طلب منه الصلح وقلبه مفعم بالاسى لما حدث. وعند ذاك وقف يعقوب ولابان على حجر جمع عليه ركام

أحجار صغيرة وأقسما على ألا يحنث أحدهما بعهد الصلح الذى قطعاه على نفسيهما . وبعد ذلك عاد لابان خاسرا إلى بلاده ، فى حين استأنف يعقوب رحلته فائزا بنصيب الأسد .

فهذا مثال يبرزه فريزر من بين نصوص التوراة ليدل به على نظريته فى سحر المشاركة . فالوقوف على الحجر وتلاوة القسم عليه ، يكسب القسم صلابة الحجر وقوته . ومما يؤكد هذا ما تتبعه بعض الشعوب من جعل العروس تقف على حجر قبل أن تطأ بيت زوجها ، ثم يصيح بها زوجها قائلا : « لتطىء بقدميك هــذا الحجر ولتكن صلابتك من صلابته وتتغلبى على الأعداء وتطئيهم بقدميك » (٢٤) .

يعقوب عند مخاضة نهر اليبوق : ثم استمر يعقوب فى سيره مع الركب حتى وصل إلى مخاضة نهر اليبوق ، وكان الليل قد أخذ يرخى سدوله عليهم . وعند ذلك أمر يعقوب القافلة أن تسبقه وبقى هو وحيدا عند شاطىء النهر . فلما ساد السكون السكون ولم يعد يسمع من بعيد سوى صوت ثغاء الغنم ، ظهر ليعقوب رجـــل أخذ يناضل معه يعقوب طوال الليل . ثم قال هذا الرجل ليعقوب : « أطلقنى لأنه قد طلع الفجر » . ولكن يعقوب تعلق بتلابيبه وقال له : « لا أطلقك إن لم تباركنى » فلما سأل الرجل يعقوب عن اسمه وأخبره به أجابه قائلا : « لا يدعى اسمك فيما بعد يعقوب ، بل إسرائيل لأنك جاهدت مع الله والناس وقدرت » . ولم يطلق يعقوب سراح هذا الشخص إلا بعد أن باركه . ثم سمى هذا المكان الذى تقابل فيـــه مع هذا الشخص « فنيئيل » ، أى وجه الرب . وقد فسر هو هذا الاسم بقوله . « لأنى نظرت الله وجها لوجه ونجيت نفسى » (٢٥) .

---

(٢٤) — الفولكلور فى العهد القديم ص ٢٤٧

(٢٥) التكوين ٣٢ : من ٢٦ إلى ٣٢

ويعلق فريزر على هذه القصة قائلا : « والقصة على هذا النحو تبدو غامضة ، ومن المحتمل أن مؤلفى سفر التكوين قد أغفلوا بعض ملامحها الأساسية عندما اشتموا فيها رائحة الوثنية . ولكننا إذا ربطنا هذه القصة من ناحية بالملامح الطبيعيــة للمكان الذى جرت فيه حوادثها ، وإذا ربطناها من ناحية أخرى بالأساطير الشبيهة بها ، فاننا نفترض بادىء بدء أن هذا الغريم الغامض الذى تصارع معه يعقوب هو روح النهر أو شيطانه ، وأن صراع يعقوب معه كان من أجل انتزاع البركة منه »(٢٦) ولعل هذا يفسر سبب تخلف يعقوب عن السير مع القافلة ، وبقاءه وحده فى الظلام عند مخاضة النهر . وربما حسب يعقوب أن آله النهر يفزع من وقع أقدام القافلة وأصوات خوضها المياه ، فيدفعه هذا لأن يختفى فى بحيرة عميقة أو بين الأشجار ، حتى إذا ما مر الركب وساد الهدوء النهر فيما عدا صوت التيار الرتيب الهامس ، دفعه الفضول لأن يخرج من مخبئه ليستطلع أحوال النهر ويعرف سبب هذا الهرج والمرج . وعند ذلك يكون يعقوب الماكر فى انتظاره فينقض عليه ويتشبث به حتى يحصل منه على البركة التى يسعى إليها .

وليس غريبا أن تفسر الحكاية على هذا النحو ، حيث أن الشعوب جميعا كانت أو ما تزال تعتقد فى أن للمياه روحا أو شيطانا أو إلها ، وأنه لابد من استرضاء هذا الكائن قبل عبور الماء حتى يكون عبورهم سالماً . ولقد حاول كاتب القصة أن يخفى هذا الأثر الوثنى بأن جعل هذا الكائن هو رب يعقوب ، ولكن الحكاية رغم ذلك ما تزال تكشف فى وضوح عن هذا المعتقد البدائى القديم .

٥ — قدح يوسف :

وفى ختام هذا الباب الذى يتصل بآباء بنى اسرائيل وشيوخهم ، يأتى فريزر

(٢٦) الفولكلور فى العهد القديم ص ٢٥٢

على قصة يوسف . والقصة فى حد ذاتها لا تعنيه بطبيعة الحال ، إلا بمقدار ما تتضمنه هى كذلك من معتقدات بدائية . فعندما تقابل يوسف مع إخوته فى مصر بعد غيبته الطويلة عنهم ، أمر يوسف أحد خدامه أن يخفى قدحه فى جوال أخيه بنيامين . وما كاد الأخوة يتخذون طريقهم آفلين إلى بلادهم ، حتى أرسل يوسف الخادم فى إثرهم يتهمهم بسرقة قدح يوسف . ثم فتش أجولتهم واستخرج القدح بطبيعة الحال من جوال بنيامين . فأخذهم جميعاً وعاد بهم إلى يوسف . وعند ذاك قال لهم يوسف : « ما هذا الفعل الذى فعلتم ، ألم تعلموا أن رجلا مثلى يتفاءل »(٢٧) . ولما كانت كلمة يتفاءل تعنى التكهن كما هو واضح فى الترجمة الانجليزية المعتمدة للتوراة ، فقد وقف فريزر عند هذا النص وقفة ليستخلص منه اعتقاداً من الاعتقادات السائدة ، وهو التنبؤ بالأمور الغيبية عن طريق التأمل فى قدح ممتلىء ماء أو به رواسب من القهوة أو الشاى ، وهذا الاعتقاد سائد بين الناس حتى اليوم ، وقد أشار فريزر إلى عديد من الأمثلة التى تؤيد ذلك .

ثالثاً : عصر القضاة والملوك :

١ — موسى فى اليم : وينتهى عصر الشيوخ والآباء عند بنى اسرائيل بموت يوسف . وقد وضعت مجموعة من السير التى تميزت بألوانها الحية وتصويرها الرائع ، رحلة هؤلاء الشيوخ والآباء من شواطىء الفرات إلى شواطىء نهر النيل . وهنا يترك المؤرخ هذه الحقبة من الزمن لفترة يسدل فيها الستار على الفصل الأول من تاريخ بنى إسرائيل . وعندما ارتفع الستار مرة أخرى على المشهد نفسه ، كانت قد ولت حقبة من الزمن تقدر بأربعمائة سنة نمت فى أثنائها أسرة الشيوخ وأصبحت أمة . من هنا يبدأ تاريخ هذه الأمة وعلى رأسها يقف موسى

(٢٧) التكوين ٤٤ : ١٥

بشخصيته القوية ، ذلك المشرع والقائد الكبير الذى قاد شعبه من مصر وسار به في الصحراء المصرية وشرع لهم قوانينهم حتى توفى فى نهاية الأمر على مرأى من أرض الميعاد التى لم يقدر لها أن يطأها بقدمه .

وقد تشكك فريزر فيما إذا كانت قصة طرح موسى فى الماء بعد وضعه فى صندوق من القش ، وعثور إبنة فرعون على هذا الصندوق واحتضانها الطفل ورعايتها له ، تعتمد على أصل تاريخى أم أنها مجرد صورة أخرى لحكايات من هذا القبيل رويت عن مؤسس الممالك والدول بصفة خاصة ، من أمثال سرجون ملك بابل الذى عاش فى القرن الثالث ق . م ، وتراخان ملك جيلجيت التى تقع فى قلب جبال الهملايا الثلجية ،وغيرذلك من الشخصيات الأسطورية . وقدافترض فريزر ، متبنيا بعض آراء الباحثين أن هذه القصة وشبيهاتها تشتملان على بقايا اعتقاد قديم هو طرح الطفل فى الماء إثر ولادته لاثبات شرعية بنوة الطفل أو عدم شرعيته . فاذا طفا الطفل فانه يكون إبنا شرعيا وإلا فانه يكون ابن زنا .

٢ — شمشون ودليلة : ومن بين قضاة بنى إسرائيل المشهورين ، شمشون الجبار . وقصته مع دليلة معروفة بوصفها تراثا شعبيا روائيا . فقد كانت قوة شمشون تكمن فى خصلات شعره التى لم تحلق منذ نعومة أظفاره . ولما لم يكن يعلم بهذا السر سواه ، فقد بذل أعداؤه جهدا ضائعا فى سبيل القضاء عليه . ومن ثم فقد لجئوا إلى حبيبته دليلة ورشوها بالمال حتى تكشف لهم عن مكمن قوته . واحتالت دليلة على شمشون حتى تتعرف منه على هذا السر ، ولكن شمشون كان يخدعها فى كل مرة فيخبرها خطأ بمكمن قوته . وفى نهاية الأمر ضعف أمام قوة إغرائها وإلحاحها وأفشى لها السر ، وأفشته هى بدورها إلى أعدائه . وفى الحال قيد شمشون الجبار وقصت خصلات شعره فخارت قواه وانتقم منه أعداؤه شر انتقام .

فهذه القصة تكشف عن اعتقاد شعبي قديم مؤداه أن قوة الانسان أو روحه تكمن في جزء ما من جسمه أو في أي شيء مادي خارج جسمه. فاذا استطاع شخص ما أن يهتدي إلى معرفة مكمن هذه القوة أو الروح، وأن يصيبها بضرر، فان الضرر سرعان ما ينتقل إلى الشخص المعنى فيصاب بأذى قد يفضي به إلى الموت. وليست قصة شمشون ودليلة كما تروى على هـذا النحو، سوى رواية من الروايات المتعددة التي تحكي عن هذا الموضوع وتندرج تحت ما نسميه بالحكايات الخرافية. وقد قدم فريزر للقارىء نماذج وافرة من هذا النوع ليؤيد بها هذا الاعتقاد من ناحية، ويربط بينها وبين قصة شمشون ودليلة من حيث الشكل والمضمون من ناحية أخرى.

٣ — حزمة الحياة: ثم صادف فريزر نصا آخر في قصة داوود وأبيجال يشير إلى اعتقاد آخر شديد الصلة بهذا الاعتقاد. فقد ظل داود يهيم مع رجاله على وجهه في البراري، هربا من تعقب شاول له، حتى وصل إلى أرض يملكها مزارع غني يدعى نابال. فطلب داود منه أن يزوده بزاد وفير، ولكنه أبى. فلما تهدده داود أسرعت زوجة نابال الجميلة وتدعى أبيجال وقدمت لداود ماطلبه. ثم قالت له من بين عبارات الاطراء به: « وقد قام رجل ليطاردك ويطلب نفسك. ولكن نفس سيدى لتكن محزومة في حزمة الحياة مع الرب إلهك. وأما نفس أعدائك فليرم بها كما من وسط كفة المقلاع » (٢٨) ومغزى هذه العبارة هو أن أرواح الأحياء يمكن أن ترتبط في حزمة ضمانا لسلامتها. وأما في حالة أرواح الأعداء فان الحزمة تحل وتبعثر أرواحهم منها وتذروها الرياح. ويعلق فريزر على هذه بقوله « ولا يمكن أن تعزى الشخص العبرى هذه الفكرة، حتى وإن كانت بمجرد صيغة تعبيرية، مالم تكن هذه الفكرة ترتبط في ذهنه

(٢٨) سفر صموئيل الاول ٢٥ : ٢٩

بعقيدة تتصل بنظرتهم إلى الروح » (٢٩) ومن الممكن ، وفقا لهذه العقيدة ، أن تربط أرواح القبيلة التى يشار إليها بعصى أو بحجارة فى حزمه واحدة ، ثم تودع هذه الحزمة فى مكان آمن لا يصيبه سوء. كلما ولد لهذه القبيلة طفل ، أضافوا عصاة أو حجرا لهذه الحزمة . ومما يؤيد هذا ، كما يقول فريزر ، حزم «شارونجا» وهى عبارة عن مجموعة من الأحجار المسطحة المسواه ومن العصى التى تحتفظ بها قبيلة أرونتا وبعض القبائل الأخرى التى تسكن استراليا الوسطى ، بعناية كبيرة وسرية تامة فى كهوف وشقوق الصخور . وكل حجر من هذه الأحجار السحرية وكذلك كل عصاة ترتبط ارتباطا وثيقا بروح فرد من أفراد العشيرة حيا كان أم ميتا .

ثم استطرد فريزر من الحديث عن اعتقاد الشعوب فى إمكان بقاء الروح فى أى صورة ما بعيدا عن الجسد ، إلى الحديث عن اعتقادها فى تحضير الأرواح . وقد حارب أنبياء بنى اسرائيل المتأخرين هؤلاء المشعوذين الذين كانوا يقومون بتحضير الأرواح أو حسبها بقصد ايذائها ، وأودعوهم السجون . وكان من بين هؤلاء الذين حاربوهم الملك شاءول . ومع ذلك فعندما اعترت شاءول غمة بسبب عجزه عن محاربة الفلسطينيين ، اسرع إلى ساحرة عين دور التى كانت قد أفلتت من العقاب ، وطلب منها أن تحضر له روح صموئيل النبى الذى كان قد توفى غاضبا عليه . فلما استحضرت له الساحرة روح صموئيل بعد أن طمأنها شاءول على حياتها ، خاطب شبح النبى الملك شاءول قائلا : « لماذا أقلقتنى باصعادك إياى » . فقال شاءول : « قد ضاق بى الأمر جدا ، الفلسطينيون يحاربوننى والرب فارقنى ولم يعد يجيبنى لا بالأنبياء ولا بالأحلام ، فدعوتك لكى تعلمنى ماذا أصنع (٣٠) » . ولكن روح النبى لم تطمئنه ، بل إنها على العكس أصرت على غضب الرب عليه .

(٢٩) الفولكلور فى العهد القديم ص ٢٨٥

(٣٠) سفر صموئيل الاول ٢٨ من ١٢ — ١٥

٤ — جريمة عد السكان : وقد كان العبريون القدماء يعتقدون فى أن القيام بتعداد السكان يجلب عليهم الشر . فقد ورد بين حكايات سفرى صموئيل والاخبار أن يهوة أو ربما الشيطان قد أوحى إلى الملك داوود بفكرة مشؤومة وهى أن يقوم بتعداد قومه . ومهما يكن مصدر هذا الوحى على وجه التأكيد ، لأن الكتاب الدينيين يختلفون حول هذا الموضوع ، فان نتيجة هذا العمل أو على الأقل عاقبته ، كانت حلول الكارثة ببنى اسرائيل ، فقد تناقص عددهم إثر ذلك مباشرة نتيجة انتشار وباء الطاعون فيما بينهم . ونظر الناس إلى هذه الطارئة بوصفها جزاء طبيعيا لجريمة عدهم . ويفسر هذا الاعتقاد بأن الارواح الشريرة تظل متربصة بمن يملك عددا من الاغنام والماشية أو عددا من الابناء ، فاذا علمت عددهم على وجه التحديد ، أصابتهم بأذى . ومن ثم فان من يضطر إلى عد شيء يمتلكه ، فانه يروغ فى العد على سبيل خداع الروح الشرير . وهذه الطريقة فى العد معروفة تماما لدينا حتى اليوم عندما يقول الناس فى العد : الله واحد . مالوش ثانى .. وهكذا .

عبادة شجر البلوط : وقد احتلت شجرة البلوط المكان الأول بين الأشجار المقدسة عند العبريين القدماء . وماتزال هذه الشجرة تنمو بوفرة فى فلسطين كما يقول المؤلف . وكثيرا مايرد ذكر شجرة البلوط بصفة خاصة فى التوراة . ومثال ذلك ماورد فى سفر التكوين ١٠ : ٦ : « واجتاز إبرام فى الأرض إلى مكان شكيم إلى بلوطة مورة وكان الكنعانيون حينئذ فى الأرض . » وكذلك ماورد فى هذا السفر ١ : ١٨ « فنقل أبرام خيامه وأتى عند بلوطات ممرا التى فى حبرون . بنى هناك مذبحا للرب . » وبالمثل ماورد فى الاصحاح ١٠ . ٢ من هذا السفر : « وظهر له الرب عند بلوطات ممرا وهو جالس فى باب الخيمة وقت حر النهار فرفع عينيه ونظر وإذا ثلاثة رجال واقفين لديه » .

ومازال الفلاحون فى فلسطين ، كما يقول فريزر ، ينظرون إلى أشجار البلوط التى تنمو بوفرة ،فى جهات كثيرة فى فلسطين نظرة تقديس أساسه التصورات الخرافية ، إذ أنهم يعتقدون أنها مأوى للجن والأرواح . ومع مرور الزمن ربط الأهالى بين عبادة الأشجار وعبادة الأولياء ، فكانوا يقيمون قبر الولى عند بلوطة خضراء ، وهناك يذبحون الضحية إليه ، ويتوسلون إليه أن يحقق لهم أمرا من الأمور . وهذا الربط بين الأشجار وضريح الولى يشير إلى الاعتقاد فى أن روح الولى تسكن الشجرة. وبهذا يكون هذا الاعتقاد امتدادا للاعتقاد البدائى القديم فى أن للشجرة روح تؤدى لها الطقوس المحددة فى مناسبات بعينها.

ومن عادة بعض الشعوب إن لم يكن من عادة شعوب العالم جمعاء ، أنه عندما تتعرض أسرة لوفاة فرد منها تفرض على الأحياء قيود معينة تحدد من زوايا متعددة حرية الفرد التى يتمتع بها فى حياته العادية . وكلما كانت صلة الأحياء بالميت أكثر قربا كانت القيود التى تفرض عليهم أكثر تعنتا . وعلى الرغم من أن أسباب فرض هذه القيود لاتزال مجهولة فى الغالب لمن يضطر أن يخضع لها ، إلا أن الشواهد العديدة تشير إلى أن كثيرا من هذه القيود ، إن لم يكن جميعها ، قد نشأ نتيجة الخوف من شبح الميت والرغبة فى الهروب من ترقباته غير المستحبة بصرف نظره عنهم إما عن طريق طرده أو إغرائه أو إلى إرغامه على أن يذعن لمصيره، وبكف عن مضايقة أهله وأصدقائه. وقد كان العبريون القدماء يراعون اتباع كثير من القيود عند حدوث الوفاة كما يتضح هذا من نصوص التوراه . وقد استطاع فريزر أن يضيف إلى قائمة القيود التى تفرض سلوكا معينا على المكلومين عند العبريين ، قيداً آخر لم يطرأ على ذهن الكتاب الدينيين كما يقول ، إذ لم يشيروا إليه فى كتاباتهم ، وإن دلت عليه أصول الألفاظ وأكدته العادات المتشابهة التى تتبعها الشعوب البدائية .

أنكلمة الأرملة باللغة العبرية تعنى الخرساء أو الصامتة . وقد دعاه هذا التحليل اللغوى إلى التساؤل عن سبب ارتباط كلمة الأرملة بالصمت . وقد أجاب عن هذا التساؤل من خلال فحص تلك العادة البدائية التى تفرض على أقرباء الميت بعض القيود ومن بينها الصمت : ومن بين القبائل التى تراعى هذه العادة القبائل الافريقية وقبائل وسط استراليا وشمالها . فالأرملة فى هذه القبائل يفرض عليها الصمت لمدة طويلة أو قصيرة ، ولا يسمح لها بالكلام إلا بعد تأدية شعائر محددة . والسبب فى هذا فيما يرى فريزر ، هو الخوف من أن ينجذب شبح الزوج الخطير إليها إذا ما سمع صوتها ، فيتعرض لايذائها مالم تؤد بعض الشعائر المحددة .

وبهذا ينتهى الجزء الثالث من الكتاب الذى استطاع فيه المؤلف أن يبرز من بين روايات عصر القضاة والملوك ، العديد من التقاليد والمعتقدات العبرية التى ترتكز فى أصولها على تقاليد ومعتقدات بدائية .

٤ — رابعاً : القانون : وبعد ذلك يفرغ المؤلف لبحث الجزء الرابع والأخير من الكتاب وعنوانه « القانون » . ويميز النقاد فى مجموعة القوانين المعقدة التى تكون الجزء الأكبر من أسفار موسى الخمسة ثلاث مجموعات أو تكوينات قانونية على الأقل . وهذه المجموعات الثلاث تختلف عن بعضها البعض فى تاريخها وطابعها ، وهى تشتمل وفقا لترتيبها التاريخى على كتاب العهد وقانون سفر التثنية وقانون السفر الكهنوتى . ويعرف أقدم قانون فى أسفار موسى الخمسة بما يسمى بكتاب العهد وهو الذى يتضمن سفر الخروج من الاصحاح العشرين آية ٢٢ إلى الاصحاح الثالث والعشرين آية ٣٣ ، وقد سمى هذا القانون بالتشريع الأول وهو يتصل كل الاتصال بسفر الخروج الاصحاح الرابع والثلاثون من آية ١١ إلى آية ٢٧ ، وهو مايسمى فى بعض الأحيان بكتاب العهد الصغير . ويقول فريزر إنه من الممكن الادعاء أن هذه القوانين حتى قبل تقنينها كانت تنتشر بوصفها نظما عادية ، ذلك أن القوانين

لا تفرض فرضا على المجتمع ، بل لابد أن تكون متلائمة مع عادات الناس ومعتقداتهم الى حد بعيد اذا قدر لها أن تعيش . أما المجموعة الثانية من القوانين التى يميزها النقاد فى أسفار موسى الخمسة ، فهى تلك التى يشتمل عليها سفر التثنية ، وهو السفر الذى دعا الى الاصلاح الدينى عن طريق ازالة الاماكن المقدسة المحلية جميعها ، وتركيز عبادة يهوة الشعائرية فى معبد أورشليم وحده .

فإذا كانت القوانين ترتكز فى العادة على أصل قديم من التشريع الشعبى ، فإن قارىء التوراة إذن لن يفاجأ إذا ما صادف بين نصوصه عادات وشعائر ترتكز على تشريعات وثنية قديمة . ومن ثم فإن القارىء لن يفاجأ عندما يقرأ وصية من بين الوصايا العشر تنص على عدم طبخ الجدى فى لبن أمه ، وهى الوصية التى تقع فى سفر الخروج ٢٤ آية ١ . وهنا تبرز مشكلة وهى أن الوصايا التى دونت فى هذا الإصحاح لاتتفق كلية مع النص الأكثر ذيوعا للوصايا العشر المدون فى الإصحاح العشرين من سفر الخروج وهى تلك الوصايا التى نقرؤها مرة أخرى فى الاصحاح الخامس من سفر التثنية . ففى الرواية الأولى تختفى القيم الأخلاقية كلية ، إذ أنها تشير جميعا بدون استثناء إلى أمور تتعلق بالشعائر المادية التى يطلبها الرب من عباده . ومثال ذلك (تحفظ عيد الفطير سبعة أيام تأكل فطيرا كما أمرتك ـ لا تذبح على خمير دم ذبيحتى ، ولا تبت إلى الغد ذبيحة عيد الفصح) . أما عن العلاقة بين الإنسان والرب ، وبين الانسان والإنسان ، فليس هناك شىء يذكر بهذا الصدد . وإنما تختص بهذه العلاقات الإنسانية الرواية الثانية للوصايا ، وهى التى تحض الانسان على البعد عما يغضب الرب والناس . وقد يدعو هذا إلى افتراض قدم التشريع الاول عن الثانى ، ومع ذلك فما زال على القارىء أن يتساءل عن أهمية وصية تحريم طبخ الجدى بلبن أمه . وأغلب الظن أن هذا التحريم كان موجها ضد بعض الشعائر السحرية أو الوثنية التى

رفضها المشرع وسعى فى القضاء عليها . وأساس هذه الشعيرة أنها تقوم على سحر المشاركة ، ذلك أن طبخ الجدى فى اللبن يؤدى إلى الاضرار بسائر القطيع الذى يتأثر بذلك عن طريق المشاركة . ولما كان اللحم المطهو فى اللبن من الأكلات المحببة عندالعبريين، فقد نص المشرع على تجنب هذا الفعل حتى لا تضار الماشية . وليس هذا التشريع غريبا عن تشريعات القبائل البدائيـــة التى تمنع على لبن الأبقار إثر ولادتها العجول حتى لا تصاب الأبقار بضرر ، ذلك أن هناك مشاركة بين الحيوان واللبن الذى يحلب منه .

٢ — ومن بين القوانين التى تشير كذلك إلى اعتقاد قديم ، ذلك التشريع الذى نص عليه فى كتاب العهد على النحو التالى : « إذا نطح ثور رجلا أو امرأة فمات ، يرجم الثور ولا يؤكل لحمه ، أما صاحب الثور فيكون بريئا . ولكن إذا كان ثورا نطاحا من قبل ، وقـــد أشهد على صاحبه ولم يضبطه فقتل رجلا أو امرأة ، فالثور يرجم وصاحبه أيضا يقتل » (٣١) .

٣ — وقد كان من عادة القبائل الهمجية تنفيـــذ قانون الأخذ بالثأر من الحيوان كما هو الحال مع الانسان بل إن هـذا كان متبعا فى أوروبا فى العصور الوسطى بصور تدعو إلى الضحك ، فقد كانت المحاكمات تنصب من أجل محاكمة الحيوانات التى تؤذى الزرع كالفئران مثلا . وكانت هـذه الحيوانات تستدعى للمثول أمام هيئة القضاة ، ويعين لها مدافعون عنها . فإذا لم تحضر الفئران حكم عليهـا بالنفى أو الحرمان من رحمة الكنيسة إلى غير ذلك من الأحكام التى لم تنفذ قط بطبيعة الحال .

٤ — ومن بين تلك التشريعـــات كذلك ، ذلك التشريع الذى سن تعليق

---

(٣١) سفر الخروج ١٢ : ١٨

الأجراس فى جبة الكاهن عند دخوله المعبد ، وإلا أصيب بضرر قد يفضى به إلى الموت . فقد نص القانون الكهنوتى على أن يصنع رداء الكاهن وفقا للوصف التالى : « وتصنع جبة الرداء كلها من اسمانجونى ، وتكون فتحة رأسها فى وسطها ويكون لفتحتها حاشية حواليها صنعة الحائك كفتحة الدرع يكون لها لا تشق ، وتصنع على أذيالها رمانات من اسمانجونى وأرجوان وقرمز على أذيالها حواليها وجلاجل من ذهب بينها حواليها جلجل ذهب ورمانة وجلجل ذهب ورمانة على أذيال الجبة حواليها فتكون على هرون للخدمة ليسمع صوتها عند دخوله إلى القدس أمام الرب وعند خروجه لئلا يموت »(٣٢)

فلماذا كان يتحتم على الكاهن أن يرتدى الأجراس المجلجلة التى يعلقها بين تطريز الثوب حتى يسمع صوت رنينها عند دخوله المعبد ، وإلا مات ؟ عندما قارن فريزر هذا الاعتقاد بالاعتقاد السائد بين الشعوب البدائية والحضارية فى أن صليل الأجراس فى المناسبات التى تكون فيها الأرواح مهددة بمطاردة الأشباح الشريرة لها ، يعمل على إبعاد هذه الأشباح ، رأى أن تفسير هذا التشريع الذى يحتم على الكاهن ارتداء الأجراس ، لا يمكن أن يفسر إلا من خلال هذا المعتقد البدائى ، وهو أن الأرواح الشريرة تتربص بالكهنة عند دخولهم المعبد فتتعرض لإيذائهم ما لم يعملوا على طردها بعيدا عنهم . وليست عادة دق النواقيس فى الكنائس سوى امتداد لهذا المعتقد البدائى القديم وإن نسى السبب الأصلى فى استخدامها .

* * *

ولعلنا ندرك الآن بعد تلك الجولة فى ثنايا كتاب « الفولكلور فى العهد القديم »

---

(٣٢) سفر الخروج ١٨ ص ٣٢ إلى ٣٥

أن فريزر قد قدم لنا بحق « أسطورة أنثروبولوجية رائعة » للشعب العبرى . وقد كان فى تقسيمه كتابه إلى هذه الأبواب الأربعة موفقا كل التوفيق ، حيث أنه تمكن بأسلوبه الشائق ومقدرته الفائقة على المقارنات من أن يبرز صنوفا من المعتقدات والتصورات العبرية فى كل مرحلة من مراحل تاريخهم الدينى الطويل. وإذا كان فريزر قد نجح بحق فى إرجاع تلك المعتقدات إلى أصولها البدائية ، فهذا يعنى أنه نجح فى تحقيق هدفه الذى عبر عنه فى مقدمة كتابه عندما قال : « لقد دفعنى الهدف من دراستى هذه إلى أن أنعم النظر بصفة أساسية فى الجانب الأدنى من حياة العبريين القدماء كما تتمثل فى العهد القديم، وأن أتتبع آثار الهمجية والخرافة ، تلك الآثار التى تنتشر على صفحاته».

وفى خاتمة هذه الدراسة يمكننا أن نتساءل عما إذا كان فريزر قد تمكن من تطبيق نظريته فى السحر والدين من حيث أن السحر يعيش بين الشعوب فى مرحلة حضارية أدنى من الدين ، حتى إذا ما انتشر الدين واستقر فى النفوس انقضت المرحلة السحرية إلى غير رجعة . فهل تنتمى تلك المعتقدات والتصورات والعادات التى عرضناها فى هذا البحث إلى السحر أم إلى الدين . أحسب لو أن فريزر سأل نفسه هذا السؤال لأدرك التناقض بين نظريته وأبحاثه ، وهو الأمر الذى أخذه الباحثون عليه وعدوه من نقاط الضعف فى أبحاثه الأنثروبولوجية . فلو أن مرحلة الدين تعد منفصلة تماما عن مرحلة السحر ، لما برزت تلك الطقوس السحرية بين سطور التوراة ، كتاب اليهود المقدس . ولعله يبدو الآن تفوق نظرية مالينوفسكى فى العلم والسحر والدين فى مجال الدرسات الأنثروبولوجية على نظرية فريزر . ذلك أننا لو افترضنا وفقا لمالينوفسكى أن السحر والدين يعيشان جنبا الى جنب ، وأن كلا منهما يلعب دورا مستقلا فى حياة الشعوب ، لاستطعنا أن نميز بين ما ينتمى الى السحر وما ينتمى الى الدين فى التوراة . فعبادة

الأماكن المقدسة وتقديم التضحيات للرب ينتميان في وضوح الى الجانب الديني الذي يسعى الانسان بدافعه الى استرضاء الإله لحمايه كيانه ووجوده في الحياة. وأما ارتداء يعقوب لجلد النعجة، ولجوء شاءول الى ساحرة عين دور وفرض الصمت على الأرملة اثر وفاة زوجها، وتقديم الضحية لآله النهر، الى غير ذلك من الطقوس والشعائر التي عرضها الكتاب، فهي تنتمي جميعا الى الجانب السحري الذي يقوم بوظيفة محاربة القوى الشريرة حتى يكون المصير الخير حليف الانسان. واذا كنا نلاحظ أن الطقوس السحرية تغلب بحق الطقوس الدينية في التوراة، فإن هذا ان دل على شيء فإنما يدل على أن اليهودي لم يستطع نتيجة ارتباطه الشديد بالمادة، أن يسمو بدينه السماوي الى طبيعته الروحانية التأملية، ومن ثم فقد ظلت طقوس السحر البدائية عالقة بنفسه وانتشرت بدورها بقصد أو غير قصد بين سطور التوراة.

الفصل الرابع

الفولكلور الروسى

ليورى سوكولوف

بقـــلم

عبد الحميد حوّاس

الفصل الرابع

الفولكلور الروسى

ليورى سوكولوف

بقلم : عبد الحميد حواس

مدخل :

مع تعقد حياة المجتمعات البشرية الأولى أخـــذت تتولد من الحياة الجماعية المشتركة فئات ظلت تنمو حتى انتظمت فى شكل طبقتين : طبقة سائدة وطبقة مسودة .

ولكل منهما ثقافته الخاصة المتمايزة : ثقافة الطبقة السائدة وفى قمتها ثقافة الخاصة أو الصفوة ؛ وثقافة الطبقة المسودة . وهو وضع طبيعى ، لأن ثقافة أى جماعة هى تعبير عن وجود تلك الجماعة وصياغة له . وتبدو صور هـذا التعبير فى الدين والاتجاهات العقائدية المتصلة به،وفى القيم والمثل وأنماط السلوك العملية ، وفى النظرة الفلسفية إلى الكون ، وفى التقنين ، وفى السياسة وتياراتها ، ويواكب كل هذا صياغة هـــذا التعبير عن الجماعة فى أشكال فنية ذات قوالب ومضامين تشف عن أحوال تلك الجماعة وفكرها .

ولقد أتاح هـذا التمايز الاجتماعى للطبقة السائدة الاستئثار بالمعرفة المنظمة التى طفقت تنميها على أيدى أفراد منها ، مرتكزة على ماتهيأ لها من فراغ وفره تقسيم العمل وماتحصله من فائض الانتاج . فى نفس الوقت الذى واصلت الطبقة المسودة حياتها القديمة أو تكاد . وكان ما اعتراها من تطور — فى الفكر والعمل

— يتم بإيقاع أبطأ بكثير من الايقاع الحادث لدى الطبقة السائدة . ذلك أن الطبقة المسودة احتفظت بوسائلها التقليدية فى تناقل المعرفة والخبرة ، بينما كانت الطبقة السائدة تطور وسائل المعرفة وتنظم طـــرق توصيلها أفقيا (بين الصفوة الموجودة) ورأسيا (من جيل إلى جيل) .

ولكن هذا لا يحملنا نسرع إلى الاعتقاد بأن الفاصل بين هاتين الطبقتين كان فاصلا حديديا يمنع تسرب أى من العناصر الثقافية من إحداهما إلى الاخرى . فلقد كانا فى نهاية الأمر يدخلان فى بناء مجتمع واحد . وكان من مصلحة الطبقة السائدة أن تنشر فكرها ونظرتها إلى الحياة بين الطبقة المسودة لتضمن بذلك سيطرتها ، كما كان يهمها أن تطور وسائل الانتاج وأدواته وتضعها بين أيدى الطبقة المسودة لتؤمن لنفسها منتوجات أكثر جودة ورخصا . ولم تكن الطبقة المسودة لتعدم ما تقدمه إلى الطبقة السائدة من الابداع الفكرى والفنى ما يفيد منه الصفوة ويتمثلونه بشكل أو بآخر . ومع ذلك فقد ظل معدل تطور المجالات الثقافية ، فى صورها الروحية والفلسفية والإبداعية والعلمية ، متفاوتا تفاوتا كبيرا بين الطبقتين بصورة يمكن تشبيهها بالتفاوت الكبير الناتج بين المتوالية الهندسية والمتوالية الحسابية .

ولما جاء العصر الحديث إلى أوروبا الغربية ، وبالتحديد فى أواخر القرن الثامن عشر وخلال القرن التاسع عشر ، تنبه غير واحد من مثقفى ذلك العصر إلى الانفصام الذى حدث بين ثقافة الطبقة السائدة (الثقافة الرسمية المعترف بها) وثقافة الطبقة المسودة (ثقافة الشعب أو معارف العامة وفنونهم وآدابهم). فأنشأ أولئك المثقفون يدعون إلى ضرورة الاهتمام بالثقافة الشعبية . ويؤكدون أن التراث الشعبى يحوى من منابع الإلهام وكنوز الفن والحكمة ما هو جدير بالالتفات إليه والاسترفاد منه . وانطلقت منذ ذلك الحين حركة أخذت تعنى بالتراث الشعبى

تستلهمه وتروج له وترى فيه مصدرا لتأصيل ثقافتها القومية . وانبثق من تلك الحركة اتجاه علمى كرس نفسه لدراسة الثقافية الشعبية دراسة منهجية . وأخذت تلك الدراسة أسماء شتى فى البلدان المختلفة من أشهرها Volkskunde لدى البلاد الجرمانية و les traditions populaires لدى الشعوب اللاتينية ، إلى أن ارتضى أخيرا مصطلح « فولكلور » الانجليزى للدلالة على ذلك الميـــدان من الدراسة .

وليس لنا أن نعجب لظهور هـــذا الاتجاه للعناية بالثقافة الشعبية فى ذلك الوقت بالتحديد ولا فى تلك البلاد بعينها . لقد كان غرب أوروبا إذ ذاك يمـر بمـــرحلة من التطور الشامل مستفيداً من نتاج الحضارة الإنسانية كلها وخبرة شعوب الأرض . وكان المجتمع الرأسمالى الوليد قد أخذ فى التغلغل والسيادة على مناحى الحيـاة ومناشطها . وصحب نشأة الطبقة البورجوازية تبنيها لمبادىء الديموقراطية ، ودعواها التعبير عن مصالح شعوبها ، وتصديهـا لتصفية الطبقة الاقطاعية وبقاياها السياسية والفكرية . وواكب كل ذلك سيادة الأفكار الرومانسية التى تـدور حول أصالة القوميات وتفردها بخصائص فارقة . فـكان حريا بجانب من مثقفى البورجوازية أن يندفعوا متحمسين لبيان أصالة شعوبهم فى التعبير عن نفسها . وطفقوا يجمعون من أغانى الشعب وأساطيره وأمثاله وقصصه ما كان يؤكد أنظارهم . وفى ثنايا تلك الاتجـاهات الرومانسية نبتت الدراسات العلمية ونمت ، الأمر الذى دفـع بالعلم الوليد ـــ الذى تسمى فيما بعد الفولـكلور ـــ دفعات قوية من حيث المنهج والموضوع إلى أن أخذ صورته الحالية .

وإذا كان هذا هو المنحنى التخطيطى الدال على تطور الاهتمام بميدان التراث الشعبى فى غرب أوروبا ، فإن ذلك لايعنى أن تطور ذلك الاهتمام سار على نفس المسار عند كل الأمم ، ولا أن اتجاهات تناوله توازت عند كل فئات الباحثين والمهتمين فى شتى البلدان .

لقد صدرت حركة الاهتمام بدراسة الثقافة الشعبية فى غير قليل من البلدان، متأثرة إلى حد كبير بالنتائج التى توصلت إليها الدراسات فى غرب أوربا، لما تهيأ لها مناخ فكرى واجتماعى مناظر لفترة الزهو القومى الأوربى . واستندت على ما وجدته فى تراثها القومى من لمحات تنبىء بالاهتمام بالثقافة الشعبية ظهرت فى كتابات أو إشارات أقدم عهدا من فترة « الاستغراب » .

وقد اتسع أفق علم الفولكلور سواء من حيث المساحة أو الموضوع . فقد أصبح يساهم فى ميادينه الآن علماء من أنحاء الأرض ، وصاروا يعالجون ، إلى جانب الشعر والأغانى والأساطير والقصص والأمثال والأقوال المأثورة ، والمعتقدات والعادات والتقاليد وفنون الموسيقى والرقص والتشكيل والظواهر المسرحية والألعاب ، الروتين اليومى والمستخدمات العملية ، أى أن ميدان العلم أتسع الآن ليضم فى رحابه الثقافة الشعبية بجوانبها الروحية والعملية .

ولقد ظهر فى غرب أوربا — موطن تأسيس العلم — العديد من المدارس إلا أن دارسى الفولكلور يرون أنه يوجد الآن اتجاهان رئيسيان فى دراسته تنطوى تحتهما شتى المدارس والتيارات التى تتولى قيادة حركة الفولكلور فى العالم : التناول الغربى فى غرب أوربا وأمريكا ، والتناول الشرقى فى الاتحاد السوفيتى وأوروبا الشرقية . ولكن يجب ألا يجرفنا هـــذا التقسيم الى اغفال المشترك بين الاتجاهين ، وأن كلا منهما يفيد من النتائج التى يتوصل اليها الآخر، بقدر يزيد أو يقل فى الفترات المختلفة ولكنه موجود دائماً .

والاتجاه المتاح بالنسبة للمتخصصين العرب ، يتصلوا به من خلال قنوات عديدة تتمثل فى البحوث والكتب والدوريات ؛ هو الاتجاه الغربى فى تناول الفولكلور . أما الاتجاه الآخر فلا يكاد يعرف . ولو نحينا جانبا الايديولوجية

وأن العلوم والفنون والآداب التي ينتجها الفكر الشرقي(١) في الخمسين سنة الأخيرة قد تبنت منظورا معينا في فهم الظواهر وتفسيرها ، وأن هناك من قد يرضى أو لا يرضى عن سيادة هذه الأيديولوجية ، يبقى أن ذلك الاتجاه له من تاريخه وخبراته وإضافاته ما لا يتجاهله علماء الغرب أنفسهم . لذا أصبح التعرف على الاتجاه الشرقي والإفادة من منجزاته واجبا قوميا ، حتى نطمئن إلى تكامل الخبرة المتاحة بين أيدينا ، ولكي تكتسب صورة النشاط الذي يجري في هذا الميدان أبعادها ، ونصبح قادرين على تقويم نظرتنا إلى هذا العلم الوليد من كل الزوايا . وليس من شك أن هذا أحد المهام المطروحة وبإلحاح على هذا الجيل من الباحثين .

يوري سوكولوف :

ولعل يوري سوكولوف خير من يعرفنا بخبرة الاتجاه الشرقي في تناول الفولكلور . فهو عالم مخضرم شارك في الحركة الفولكلورية في روسيا القيصرية ، وقاد أكثر من واحدة من المؤسسات التي عنيت بالفولكلور بعد الثورة الاشتراكية . وتولى تدريس الأدب الشعبي في معاهد تعليمية مختلفة . وقام بدراسات ميدانية في بعض مناطق الاتحاد السوفيتي . وتوجت جهوده بأن أصبح عضوا بأكاديمية العلوم السوفيتية ، وهي درجة علمية واجتماعية لا ينالها إلا كبار العلماء الذين تكرمهم الدولة وتوليهم قيادة حركة الابداع الفكري في كل الاتحاد.

والمستعرض لانتاج يوري سوكولوف سيجد أنه قد غطى مجالات عدة تدور معظمها حول المحاور التالية :

---

١ — نعني بهذه الصفة الاتحاد السوفيتي وجمهوريات شرق أوروبا الاشتراكية » ، وهذه الصفة لا تحمل أي ظلال سياسية وفي نفس الوقت بعيدة عن المعنى العامي لكلمة « شرق » .

١ — نظرية الفولكلور ، مثل :

المشاكل المعاصرة فى دراسة الفولكلور سنة ١٩٢٦

الدراسة الاجتماعية للفولكلور سنة ١٩٢٨

الدراسات الفولكلورية والدراسة الأدبية سنة ١٩٣١

طبيعة الفولكلور ومشكلات الفولكلوريات سنة ١٩٢٤

حياة أفانسييف ونشاطه العملى سنة ١٩٣٦

الشعر الشعبى سنة ١٩٣٧

٢ — أسس الفولكلوريات السوفيتية ، وخاصة فى فترة التحول ، مثل :

الأعباء القادمة فى دراسة الفولكلور الروسى

الفولكلور والفولكلوريات فى فترة إعادة البناء سنة ١٩٣١

مقاييس تطوير الفولكلوريات السوفيتية سنة ١٩٣٢

٣ — بعض أشكال التعبير الأدبى

أقصوصة كراب ساتيلون : النص ودراسات فى الموضوع سنة ١٩١٤

فى البحث عن البيلينا (بالاشتراك مع أخيه بوريس) سنة ١٩٣٢

ملاحم البيلينا الروسية (مشكلة أصلها الاجتماعى) سنة ١٩٢٧

الشعر الشعبى سنة ١٩٢٧

البيلينا سنة ١٩٣٨

حكاية هجوم إيجور والابداع الشعبى ١٩٣٨

٤ — دراسات ومجاميع نصوص ميدانية

حكايات وأغانى بيلو أوزيرو (بالاشتراك مع أخيه بوريس) سنة ١٩١٥

أغانى المصنع والريف سنة ١٩٢٥

الحياة واللغة والفن الابداعى عند العامة فى إقليم مولجا العليا سنة ١٩٢٥

القسيس والفلاح سنة ١٩٣١

السيد والفلاح سنة ١٩٣٢

النبيل والفلاح سنة ١٩٣٢

أغانى وأقاصيص من المزرعة الجماعية سنة ١٩٣٥

هـ ــ مبسطات لارشاد جامعى الفولـكلور

الشعر فى الريف : دليل لجمع نتاج الأدب الشفوى (بالاشتراك مع أخيه بوريس) سنة ١٩٢٦

ما هو الفولـكلور ؟ سنة ١٩٣٥

دليل الفولـكلورى سنة ١٩٣٨

و ــ أثر الابداع الشعبى فى كبار الفنانين الروس

عن المادة الفولـكلورية عند سلتيكوف ــ شدرين سنة ١٩٢٤

بروكفييف والأعمال الابداعية الشعبية سنة ١٩٣٦

بوشكين والابداع الشعبى سنة ١٩٣٧

نكراسوف والابداع الشعبى سنة ١٩٣٨

تولستوى والقصاص شجولنوك

فإذا أضفنا إلى ذلك دوره فى تحرير المجلات المتخصصة مثل « الفولـكلور الفنى » ، ورعاية بحوث الفولـكلوريين فيساعد فى نشرها والتقديم لها كما نظم إصدار عديد من مجموعات المواد الفولـكلورية ، بالاضافة إلى جهوده فى تقديم تجميعات ودراسات عن القوميات والاقاليم المختلفة بالاتحاد السوفيتى وخاصة ما يتعلق منها بنتاج التغير الاجتماعى الجديد . وكذا عنايته بنقـــل الاهتمام

بالفولكلور وقضاياه إلى المستوى الجماهيرى العريض كقيامه بالكتابة فى صحف مثل « البرافدا » ، أو للمهتمين والهواة فى المزارع والمصانع . ومشاركته الايجابية فى المؤتمرات لا المتخصص منها فحسب ، بل وتلك التى تتصل بميدان الفولكلور بشكل أو آخر مثل « مؤتمر الكتاب الأول » الذى قدم فيه أحد الشعراء الشعبيين من داغستان . ندرك من كل ذلك حضوره الفعال فى حركة الفولكلور فى عصره وإدراكه اليقظ لكافة جوانبها وتياراتها . وعمله الدءوب على توطيد الأسس العلمية السليمة ، وخلق تقاليد ومقاييس جديدة ، وتحويل دراسة الفولكلور إلى أرض أكثر واقعية .

ولكن يورى سوكولوف ابن عصره ، وكان يسود البيئة العلمية إذ ذاك مفهوم يكاد يقصر موضوع الفولكلور على منتجات فنون القول الشفوية ، وإذا اعتنى بشيء معها فإنما يكون المعتقدات والتقاليد أو الخلفية الاجتماعية التى تسور تلك الفنون وتعتبر مهاداً لها . ومن خلال هذا المفهوم كان سوكولوف يعمل وينتج . أما من حيث المنهج ومعالجة مادة الفولكلور فقد قام بتعديل موقفه بعد نقد ذاتى واعترف فيه بقصور مبادىء المدرسة التاريخية التى كان يتبعها وسطحية الاجتماعية الساذجة فى تفسير الظواهر الفولكلورية ، ثم انتقل إلى الأخذ بمبادىء المادية الجدلية فى إدراك جوهر المأثور الشعبى وتبين وظائفه الفنية والاجتماعية .

الفولكلور الروسى :

وقد استطاع يورى سوكولوف أن يجمع خلاصة معرفته الواسعة بالإبداع الشعبى الروسى والتيارات التى حاولت سبره واستكشاف آفاقه وتقنين ظواهره ، ونسق كل ذلك من خلال نظرة موضوعية تربط بين مختلف المحاولات فى سياق متصل متكامل يكشف عن المنزلقات التى اعترضت طريق البحث والايجابيات التى أسهمت فى تعميق المجرى الصحيح للمعرفة . استطاع أن يجمع كل ذلك فى مصنفه

حاز شهرة وسعة وتقديرا عالميا يضعه في مصاف كلاسيات الدراسات الفولكلورية ومصدرا أساسيا للتعرف على الفولكلور السوفيتي مادة وموضوعا، هو كتاب «الفولكلور الروسي» Rnsski Foliklor الذي صدر في موسكو ١٩٤١ .

ولا أدل على أهمية هذا الكتاب من أنه كان من أوائل كتب مشروع أمريكي لترجمة الأعمال الأساسية الروسية في مجال الإنسانيات والعلوم بإشراف المجلس الأمريكي للجمعيات الثقافية . وقامت بترجمته كاترين روث سميث ونشرته دار ماكميلان عام ١٩٥٠ .ومن خلال تلك الترجمة أتيح لنا التعرف على هذا الكتاب . والكتاب في ترجمة الانجليزية يقع في ٧٦٠ صفحة ، ويحوى قوائم وافية بمصادر كل موضوع يتعرض له، فضلا عن قوائم المؤلفين والمبدعين . وتشكل تلك القوائم — في ذاتها — خدمة كبيرة للمهتمين بهذا الميدان وخاصة بالنسبة لنا نحن الذين لا نعرف عن نشاط الحركة الفولكلورية الروسية الكثير ، وتفتح للمتخصصين نافذة على عالم متنوع من الدراسات .

الباب الأول

توطئة نظرية حول قضايا الفولكلور وتاريخه

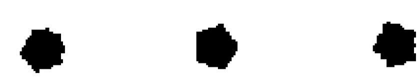
ولقد قسم المؤلف الكتاب إلى ثلاثة أبواب رئيسية :

١ — توطئة نظرية تدور حول قضايا الفولكلور وتاريخه (١) ..

٢ — الفولكلور قبل ثورة أكتوبر .

٤ — الفولكلور السوفيتى .

وسوف نعرض فى هذا المقال بالدراسة والتحليل لهذه الأبواب على التوالى ..



فى هذا الباب الأول يفرد المؤلف فصلا لمعالجة طبيعة الفولكلور ومسائله . فيبدأ بتحديد تاريخ مصطلح «فولكلور» وكيف دخل إلى دنيا العلم. ولقد فرق المؤلف بين الفولكلور من حيث دلالته على المادة موضوع الدراسة وعلم دراسة الفولكلور . لينتقل من ذلك إلى الاشارة إلى الخلاف القائم بين الباحثين حول مضمون الفولكلور ومجاله وطبيعته والحدود التى تفصله عن العلوم المتشابكة معه . ثم ينتقل بعد ذلك إلى بسط تعريفه هو للفولكلور ، الذى يمكن تلخيصه بأنه الإبداع الشعرى الشفاهى لجماهير الشعب العريضة . ويرتب على ذلك أننا إذا وسعنا من معنى اصطلاح الأدب بحيث يتجاوز المعنى الحرفى ، أى المواد المكتوبة أو الإبداع الفنى المدون ، ليشمل النتاج الفنى الشفاهى ، فإن الفولكلور يصبح فرعا خاصا من فروع الأدب ، كما أن الدراسات الفولكلورية تصبح جانبا من

---

١ — تمت ترجمة التوطئة النظرية ونشرتها الهيئة العامة للتأليف والنشر — القاهرة — ١٩٧١ بعنوان « الفولكلور : قضاياه وتاريخه » قام بها الاستاذ حلمى شعراوى بالاشتراك مع كاتب هذه السطور.

جوانب الدراسة الأدبية . وفى الوقت نفسه ينبهنا إلى المنزلقات التى قد تؤدى إليها المصطلحات التى تنسب عادة الى لفظة « شعبى » إذ أن تلك المصطلحات فى حدود استعمالاتها كانت تتضمن أصداء للأفكار الطبقية ، فضلا عن غموض دلالاتها ، معتبرة أن « الروح الشعبية » أو « النفسية الشعبية » كل موحد ، يجاوز الحدود الطبقية ، متجانس اجتماعيا ، مواجه للقوميات الأخرى.

ثم ينتقل إلى بيان خصائص الفولكلور من حيث تشابكه مع أنظمة فنية مثل المسرح والموسيقى والرقص ، ومع أنظمة علمية أيضا مثل علوم اللغة والأثنوجرافيا. هذا فضلا عن ارتباطه الأصيل بالأدب وفنونه وعلومه.

ثم ينقل عدة قضايا كثيرا ما حرفت الفهم الصحيح لمسائل الفولكلور ووضعته فى جانب مناقض للأدب الرسمى . وهذه القضايا هى : —

١ مسألة اللاشخصية :

كانت الاتجاهات القديمة ترى أن الأدب الشعبى أدب لا تظهر فيه السمة الشخصية للمبدع ، بينما الأدب المكتوب له مؤلفه المحدد دائما . وهو يرى أن مجهولية المؤلف لا تعنى لاشخصية الابداع الشعبى ، ومجهولية الأعمال الفولكلورية ، وعدم انتسابها إلى مؤلف ترجع إلى أن أسماء المؤلفين لم يكشف عنها معظم الحالات إن هذه الخاصية سمة خارجية عارضة ، فالأعمال الشعبية لها مؤلفها وإن كانت الرواية لم تنقله لنا لسبب حول حياه وأعمال رواة التراث الشعبى أو من يطلق عليهم « حملة الفولكلور » عن الدور الذى تلعبه المهارة الفنية الشخصية والتدريب والموهبة والذاكرة ومختلف أوجه نشاط العقل الفردى . كما ثبت الآن تماما وتدعم بمئات الأمثلة إن لم يكن بالآلاف ، أن أيا من « حملة الفولكلور » ، إنما هو — فى نفس الوقت — مبدعها ومؤلفها. وأننا سنجد بين حملة الفولكلور

من حيث اتجاهاتهم السيكلوجية والأيديولوجية ، ومن حيث درجة تمكنهم وموهبتهم ، مالايقل تنوعا فى الأنماط الشخصية عمـــا نجده فى الأدب الفنى المدون » .

٢ — مسألة اللافنية:

كانت الاتجاهات القديمة تضع أدب الشعب باعتباره أدبا غير فنى فى مقابل الأدب الفنى المدون . وهذا التقابل زائف ، فأقل تحليل لأى نص فولكلورى يكشف عن عناصر الصنعة الفنية ووسائلها البلاغية . « ولقد جعلتنا الملاحظات المباشرة للفولكلوريين نتحقق كيف يجهد الرواة والقصاصون والمغنون لاتقان معرفة وأداء مروياتهم ، وكيف ينفق بعضهم السنين لدراسة فنهم . وإذا ماحققنا النظر ، فكثيرا ما نكتشف « مدارس فنية » تميز أساتذة معينين من الآخرين سواء من حيث طريقة الحكاية أو فى الأسلوب أو طريقتهم الفنية فى الاداء » . وليس كل إنسان قادرا أن يكون مبدعا أو مؤديا لهذا العمل الفولكلورى أو ذاك . ولهذا فان كلا من الموهبة والتمرين مطلوبان . والاحتراف فى الإبداع الشعبى تعبير طبيعى عما فيه من تعقيد كبير يتطلب تعليما وتدريبا خاصا .

٣ — مسألة الصور المتغيرة للنصوص الفولكلورية :

العادة أن النص الفولكلورى لايتجمد على صورة واحدة ، وإنما يتمثل فى مجموعة من النصوص التى اعتراها درجات من التغيير ، بينما يكون أى نتاج أدبى ذا نص ثبت تماما على يد مؤلفه . وقد كان عدد من الباحثين يرتبون على ذلك أن الفولكلور شكل خاص من الابداع يتميز من حيث المبـــدأ عن الابداع الأدبى .

ومن الطبيعى فى الفولكلور الذى يعتمد أساسا على ذاكرة الراوى أن يكون

للصور المتغيرة أهمية أكبر منها فى الأدب المدون . ولكن الفارق هنا بين الفولكلور والأدب الرسمى فرق فى الدرجة . فقد عرفت الآداب الرسمية أيضا عناصر وموضوعات كان يتوالى على معالجتها أكثر من مؤلف ، انظر مثلا إلى شخصية « دون خوان » ستجد أن عديدا من المؤلفين قد اتخذوها مدارا لأعمالهم فى الآداب الأسبانى والفرنسى والروسى وغيرها من الأدب ، ومع هذا فان أحدا لا يمارى فى الاستقلال التام أو فى القيمة الحقيقية لأعمال هؤلاء المؤلفين . وعلى هذا النحو يجب أن ننظر الى المادة التى نعتبرها فولكلورا . اذ أنه من الضرورى أن ندرك الجانب الابداعى للراوى — الذى يجب ألا نعتبره ناقلا (فهو قبل كل شىء مؤلف) — وراء ما نواجهه من تشابه عام فى الموضوعات أو فى الخطوط العامة للابطال أو أى تراث شعرى » .

وعرفت الاداب الرسمية أيضا — وخاصة فى عصور ماقبل الطباعة — ألوانا من التحويرات والتغييرات ارادية وغير ارادية . وجرى على نصوصها تنقيحات سواء من ناحية الكم (الاختصار أو الإطالة) أو من الناحية الايديولوجية (التوفيق أو التلفيق) . وحتى بعد عهد الطباعة كثيرا ما يكتشف مؤرخو الأدب صورا جديدة لنصوص بعض المؤلفين .

٤ — مسألة التقاليد

إن الابداع الشفاهى الذى لاشكل خارجى ثابت له ، كان عليه — على مر القرون — أن يخلق لنفسه وسائل تقليدية تساعده على ان يحفظ بالذاكرة موضوعات شديدة التعقيد . وكانت هذه الوسائل التقليدية فى الأسلوب والبلاغة تساعد على تذكر النصوص من جهة ، ومن ناحيه أخرى تساهم فى إعادة تشكيل وخلق نصوص جديدة عن طريق الارتجال .

« والواقع أن قوة التقاليد فى عملية ابداع التراث الشفاهى لا تختلف من حيث

المبدأ عن عملية الخلق فى الأدب . إن قوة التقاليد وأثر المبادأة الشخصية فى الارتجال الفردى (بأوسع معانى هذه الكلمة) عاملان متقابلان يكونان فى التحليل الأخير شيئا واحدا هو ما نسميه بالابداع الشعرى ، ولا يختلف الإبداع الشعرى عن الفولكلور إلا فى الدرجة فحسب ، إذ لا يمكن أن يخضع الفولكلور للتقليد وحده فحسب ، وإلا يصبح حتما عليه أن يكون مصدرا للثبات والبلادة والمحافظة».

٥ — مسألة البقايا والمخلفات الثقافية

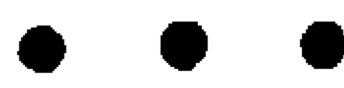
من المستحيل أن ننكر ، بالنسبة لمضمون الفولكلور وشكله ، وجود بقايا الثقافات القديمة بأبنيتها الاجتماعية والاقتصادية المبكرة (كالمجتمع القبلى والاقطاعى). ولكننا لن نجد وجها للحياة أو للنشاط فى المجتمع الانسانى لا يعكس بدرجة أو بأخرى خبرة المراحل الماضية للحضارة الانسانية ، ومن ثم فلا أساس لأن نجعل من الفولكلور ميدانا منفصلا عن ميادين المعرفة بناء على هذه الخاصية وحدها . وجعل فكرة « البقايا » موضوعا أساسيا للدراسات الفولكلورية إنما يكون توسعا لا مبرر له ، كما يعتبر فى نفس الوقت اختصارا لعملها .

« إن الفولكلور صدى للماضى ، ولكنه — فى نفس الوقت — صوت الحاضر المدوى» . ولو أخضعنا الفولكلور لفكرة « الماضى الحى » (التى شاعت حينا تحت تأثير النزعة المثالية الرومانسية) فسيعنى ذلك وجوب تجاوز الدور الذى يقوم به الفولكلور فى الوقت الحاضر ، فضلا عن أنه لن يصور لنا بوضوح كاف وظيفته الاجتماعية .

٦ — دلالة الفولكلور الاجتماعية :

« لقد كان الفولكلور — وسيظل — انعكاسا للصراع الطبقى وسلاحا له . وبالتالى فإنه لا يتميز فى طبيعته بأى حـــال عن الأدب الفنى من حيث وظيفته

الاجتماعية كانعاس للصراع الطبقى وسلاح له » . إننا نلمس فى الفولكلور إلى جانب العناصر التى بقيت كأصداء للتركيب الاجتماعى فى عهود قديمة عناصر تعكس الأوضاع السائدة فى عصرنا . وانتشار نص بعينة بين جماعات بعينها وتقبلها له يدل على أنه يحقق لها وظائف نفسية واجتماعية متصلة بوضعها الاجتماعى الخاص .



بعد أن ناقش سوكولوف تلك القضايا مضى إلى المشاكل المنهجية فى الدراسات الفولكلورية والصعوبات التى يجب أن يجتازها الدارس . وهى صعوبات اتضح غير قليل منها خلال عرض القضايا السابق . ومن أهم تلك الصعوبات مسألة اختلاط عناصر كثيره ، فى النتاج الفولكلورى ، من الحقب المختلفة الماضية، مع أنه أخذ حقائق الحياة المعاصرة . ومسألة النصوص وتعقب صورها وتحقيقها . ومسألة التعامل مع « حملة الفولكلور » وضرورة جمع المعلومات التفصيلية عن حياتهم وخصائص عملهم . وعلى رأس تلك المسائل صعوبة التأريخ للأعمال الشعبية الشفاهية . وقد كان من سوء الحظ أن الأبحاث العملية على عملية الإبداع الشفاهى بدأت متأخرة جدا ، حتى أن ما حدث فى حياة الفولكلور فى الأزمنة الماضية قد اختفى تماما وأصبح من الصعب استعادته بواسطة الانتقال بالنتائج من الحاضر والماضى .

وما زال من الصعب تقسيم تاريخ الفولكلور إلى مراحل مثل مراحل تاريخ الأدب المدون . وإن كانت تجرى بعض المحاولات — التى لم تتكامل بعد فى غياب أى تواريخ محددة — معتمدة على المصادر غير المباشرة تستخلص من التراث والآثار ، أو بالتحليل البليونتولوجى لنصوص الفولكلور التى حفظتها النسخ المتأخرة .

وبعد أن يشير إلى المحاولات الروسية التي حاولت التأريخ للفولكلور الروسي يثير مسألة ضرورة التعاون بين علماء الفولكلور ومؤرخي الأدب لحل كثير من المشاكل المشتركة ، كمسألة التأثير المتبادل بين الشعر الشفوي والأدب الفني . ويلاحظ أنه لا يكاد يوجد مؤلف بارز منذ القرن الثامن عشر إلى العشرين — لم يتجه بدرجة أو بأخرى — مع اختلاف دوافعهم ومبادئهم — إلى الإبداع الشفوي كأحد منابع القوالب الفنية واللغة الحية والإيقاعات الفنية .

ثم يورد فقرات تشي بانتباه الكتاب الروس الكبار أمثال بوشكين وجوجول وجوركي للتراث الشعبي ودراستهم له من حيث الصور الفنية واللغة والمضمون . ويتضح أن تأثرهم بالفولكلور لم يكن مجرد التأثر السلبي . لينتقل إلى المؤتمر الأول للكتاب السوفيت وما أثير به من قضايا تتعلق بالتراث الشعبي ، والحركة الواسعة التي نشأت حوله ، نتيجة لإدراك الجميع لدور الفولكلور بعامة وفي فترة التحول الاشتراكي بخاصة . وقد اتفق المؤتمر على « أن الفولكلور والشعر الشفوي يشكلان في الحركة الأدبية المعاصرة جزءاً لا غنى عنه . وقد كان ذلك مما أكد أن الفولكلور إنما هو بحق جزء من الحياة الاجتماعية المعاصرة ومن كيان المجتمع الاشتراكي الجديد » .

وقد ارتبطت ظواهر الاهتمام بالفولكلور بالعملية التي كانت تجري في البحوث السوفيتية ، والتي أدت تدريجياً إلى سيادة النظرية الماركسية وسيادة الأسس العامة للمادية الجدلية وتطبيقها على دراسة المادية الفولكلورية .

وإذا كان سوكولوف قد دخل من ذلك إلى إيراد اقتباسات توضح اهتمام مؤسسي الماركسية — اللينينية بالفولكلور ، وكيف كانت رحابة فكرهم وعمق تذوقهم للإبداع الشعبي ، وكيف أدركوا الدلالات الاجتماعية الكامنة وراء

ظواهر الفولكلور ، فأنه لم يذكر لنا شيئا عن منهجهم سوى أنهم أخذوا فى الاعتبار الوظيفة الاجتماعية السياسية للمبدعات الشعبية .

• • •

فى الفصل الثانى من التوطئة النظرية العامة يؤرخ لعلم الفولكلور ، مقوماً المراحل الرئيسية لتطوره والإضافات التى أنجزتها الاتجاهات والمدارس والأفراد المختلفون . ومثل هذا المسح ضرورى لقيمته فى التعرف على الآراء النظرية لتلك الاتجاهات ومبادئها المنهجية ، ولفهم كيف ومتى برزت هذه المشكلة أو تلك من المشكلات الرئيسية فى علم الفولكلور ومدى ما بذل من جهد لحلها وما تحقق فيها ، ولنفهم من جهة أخرى ما حدث من نكوص أو أخطاء فى تقدم الفكر العلمى . وسيؤكد لنا هذا التقويم لتطور تاريخ علم الفولكلور ان تاريخ أى علم إنما يعتمد على الظروف الإجتماعية العامة فى البلاد التى نشط بها ، وقد عكست مراحل علم الفولكلور التغيرات الرئيسية فى الحياة الاجتماعية.

ومن هذا المنطلق يمضى إلى النظر فى المعلومات النادرة التى وصلت إلى العصر الحديث عن الشعر الشفاهى الروسى فى الأزمنة الغابرة . ويلاحظ أن نظرة الكنيسة العدائية المتعصبة إلى الإبداع الشعبى ، لما رأت فيه تعبيرا عن فكر غير ملتزم بالعقيدة السلفية ، كانت أحد الأسباب فى مقاومته وخفوت صوته فى المصادر التى وصلتنا .

وإذا كانت قد وجدت بعض شذرات المادة فى هذا المصدر أو ذاك ، إلا أن التسجيلات الأولى للفولكلور الروسى يرجع الفضل فيها لإثنين من الإنجليز فى القرن السابع عشر . وفى القرن الثامن عشر تم تدوين بعض النصوص ولكنها كانت تهدف أساساً إلى إرضاء حب استطلاع الطبقة الحاكمة واهتماماتها .

لقد سبق الدراسة العلية مرحلة التجمع الرومانسى الشعر الشعبى والانتفاع به فى الأغراض الفنية عند الرومانسيين .

(ا) الاتجاه الرومانسى :

تمت الوثبة الكبرى فى القرن التاسع عشر مع شيوع الاتجاهات الرومانسية فى التفكير كصدى للصعود البورجوازى إذ ذاك . وكان من أكثر الأفكار الرومانسيه بروزاً فكرة القومية ، وما يستتبعها من القول « بالروح القومية » و « نفسية الأمة » وما إلى ذلك . وقد عملت علوم أخرى بمختلف مصادرها على تأكيد هذه الاتجاهات القومية . فظهر فى ذلك الوقت ما سمى بعلم اللغة « الهندية الأوربية » المقارن على يد العلماء الألمان . وقد ترك كل هذا طابعه المميز على المراحل الأولى من تاريخ الدراسات الفولكلورية .

وتوج هذه المرحلة أعمال الأخوين جريم التى كان يحركها فكرة أساسية تتلخص فى الكشف والبرهنة على عراقة الثقافة الألمانية وجمالها وغناها . واستخدما — وأتباعهما من بعدهما — « المنهج اللغوى المقارن» فى دراسة الظواهر الفولكلورية أصل كل من الشعر والأسطورة هو الكلمة، إمكانية بعث « اللغة الإنسانية الأم » (وخاصة اللغة الهندية — الأوربية) وعلى أساسها نعيد صور الأساليب القديمة فى الحياة .

ويترتب على ذلك أن أكبر اللغات قدما وأقربها إلى منابع الحضارة الإنسانية هى أكثر اللغات وضوحا وأحسنها تنظيما بأى أن تاريخ اللغة هو عملية انحطاط وانحلال وليس نموا وثراء تدريجيا. وقد نتج عن الاندفاع وراء تلك الأفكار الرومانسية وقلة الحذر فى استخدام منهج بحثهما ، فضلا عن قصوره ، أن اتجه البحث إلى مسارب من الوهم ، رغم ما فى انتاجهما من سعة الاطلاع وثراء وقوة إبداعية .

(ب) المدرسة الميثولوجية :

وقد كان الجانب من عمل جاكوب جـــريم الذى خصص لتنظيم وشرح الأساطير الألمانية ، إلى حد ما ، السبب الذى جعل مفهوم جريم العلمى فى الفولكلوريات يعرف بأنه « النظرية الميثولوجية » أو « المدرسة الميثولوجية » . وكان لهذه المدرسة عديد من الأتباع الألمان والانجليز والفرنسيين والروس، وغير ذلك من الجنسيات .منهم من مال إلى إرجاع أصل معظم الأساطير إلى تأليه عناصر الطبيعة ، ومنهم من رأى أنها إعلان عن التفكير البدائى . ولكن ماكس موللر الانجليزى الجنسية والألمانى الأصل فسر نشأة الأساطير بما أسماه « مرض اللغة ».ولما كان كمال اللغة يتناسب عكسياً مع مراحلها التاريخية ، وكان ذلك يتم من خلال عمليات من التشويه والتحريف والتشتت ، تحولت المدركات المتوارثة عن الكلمات وأصبحت المعـــانى الأولية للحديث القديم أكثرغموضاً وإبهاماً باستمرار. وهنا تبدأ عملية الخداع الأسطورية التى لايمكن تحاشيها ويأخذ التمثيل الاستعارى معنى حقيقياً ويصير مناسبة لإبداع سلسلة كاملة من الحكايات الخرافية .

لقد ارتبط بحث أتباع المدرسة الميثولوجية بدراسة اللغويات . وقدمت اللغة المادة الرئيسية فى تفسير معظم المراحل القديمة لتطور الأساطير والمفاهيم الدينية والشعرية .

وقد أدرك بعض ممثلى المدرسة الميثولوجية فساد منهجها وأخذوا فى هجرها، ومنهم مانهارت الذى تحول عن مشكلة استعادة الأساطير القديمة المفقودة إلى دراسة العقائد الشعبية المعاصرة .

وبخطوات مشابهة سارت مجموعة الدارسين الروس الرومانسيين الأول فى دراسة الفولكلور الروسى فبعد أن خرجت الدراسة العلمية من مرحلة التجميع

الرومانسى للتراث الشعبي والانتفاع به فى الأغراض الفنيـة ظهر على التوالى منذ أوائل القرن التاسع عشر مجموعة من الدارسين تبنت تقاليد المدرسة الميثولوجية واعتمدت أيضا « المنهج اللغوى المقارن » منهجا لها . وقد أجج الحماس لهـــذا الاتجاه نشوب معركة فكرية بين مثقفى روسيا ، فى ذلك الوقت بين أصحاب النزعة السلافيـــة والقائلين بضرورة « تغريب » روسيا . ونزلت المعركة إلى المستوى الصحفى ، ومما جعل كلا من الاتجاهين ينشط فى حماســـة لأفكاره . ووقفت الحكومة القيصرية بميولها الرجعية المحافظة وراء الاتجاهات السلافيـة ، فكانت الرقابة تشجع نشر المواد الفولكلورية المقدمة من خلال وجهة نظر تتفق مع النظرة الرسمية بأسسها الثلاث: الأرثوذكسية والاتوقراطية والقومية .

والطريف أن أصحاب النزعة السلافية القومية كانوا هم البيئة التى نشأت بينها المدرسة الميثولوجية بتقاليدها الغربية . وكان من أوائل السائرين على أثر تلك المدرسة كيرييفسكى ويازيكوف ثم تبعهما دال وزاخاروف وسنجرف ، إلى أن جاء بسلاييف الذى لم يرض عن اتخاذ الفولكلور مادة تبنى عليها النظرات والتجهيزات السياسية ، فوجه البحث إلى مزيد من العمق والتمحيص . حقا أنه كان يؤمن بأن دراسة تاريخ الثقافة القومية (لغة وشعرا وفنا) ، ثم تعميم نتائج تلك الدراسة على الصعيد الشعبي ، عمل اجتماعى وتربوى عظيم ؛ ولكنه سلك إلى ذلك درب جريم بسعة آفاقه وصلابة جهده . فقام بدراسات للغة الروسية – معتمدا على ثقافة فيلولوجية متينة – لم يكتف فيها بالاهتمام بالجانب الصورى من تطور اللغة فحسب – كما كان حال كثير من ممثلى علم اللغة الهندية – الأوروبيه المقارن ، وإنما كان يهتم كذلك باخضاع اللغه لاسلوب الحياة القديم وللفكر والشعر والميثولوجيا . ويرجع بسلاييف أصل الشعر مباشرة إلى تطور اللغة نفسها ، التى كانت تتميز فى مراحل تطورها المبكرة بالخيـال

التعبيرى الخصيب » . وقام بسلاييف بجهد كبير لمسح النتاج الشعرى الشفاهى مقارنا إياه بحقائق الأدب الفنى المدون وبظواهر الفن المقلد ، إلا أنه رأى أن الأعمال الابداعيــة الشعبية تتميز بالتقليدية ، بمعنى ثبات المفاهيم والأشكال ، واللاشخصية واللافنيــة . ولـكن بسلاييف ، مع هـذا ، ظل يتمتع بروح من الاعتدال والحذر فى أعماله النقدية مما قلل من شطط حماسه . والدليل على عمق فـكره وشغفه بالعلم اعترافه مؤخرا بضعف النظرية الميثولوجية .

ووجد ممثـل آخر موهوب للمدرسة الميثولوجية هو أفانسييف الذى أوقعه حماسه العاطفى وافتقاره لثقافة بسلاييف الفيلولوجية المتينة وحذره العملى فى الاندفاع وراء المتشابهات اللغوية والاسطورية تلك التى أدت أتباع المدرسة الميثولوجيه إلى استنتاجات وهمية . وظهرت هذه الآراء فى كتابه « اتجاهات السلاف الشعرية نحو الطبيعة » . وفى تحليله يصل إلى أنه تمت عمليتان على مر التقدم فى اللغة والفكر البشريين ، الأولى انقسام الحكايات الأسطورية ، والثانية : انزال الأساطير إلى الأرض وربطها بالأحداث المحلية والتاريخية .

ومع الاعتراف بإضافاته الإيجابية — هو واتباع المدرسة الميثولوجية — إلا أن تلك المدرسه كانت قد وصلت إلى طريق مضلل بسبب ما نتج عن اتجاهاتها المشار إليها سابقا من منزلقات ، وما تورطت فيــه من التسرع فى التفسير — الشخصى بالدرجة الأولى — للظواهر اللغوية . وميل ممثلى المدرسة إلى جمع التقـاليد والعقائد المتنوعة تحت قاعدة فلسفيـة مجردة مما اضطرهم دائما إلى أن يسمعوا أصداء اسطورة العواصف والسحب وصراع النور والظلام فى كل ما يتعلق بالحكايات الأسطورية أو الأمثال أو الأغانى . لقد عجزت مفاهيم الميثولوجيين المجردة الغامضة عن إرضاء التفكير العلمى .

ح — مدرسة الإستعارة أو ارتحال الموضوعات : كان اتجاه البحث إذن

مؤملا لأن يتخذ طريقا آخر . وهذا ما حدث بالفعل إثر ذلك . فلقد انعكس على الدراسات الفولكلورية التحول العام الذى جرى فى الفكر متنقلا من الاتجاهات الرومانسية المثالية إلى طريقة فى التفكير أكثر واقعية ووضعية ، ميزت الفلسفة ومختلف العلوم فى أواسط القرن التاسع عشر .

لقد توالت مع التوسع التجارى والصناعى ، ومع توطد الحركة الاستعمارية تقدم علوم الاستشراق التى توصلت إلى الكشف عن كثير من الظواهر فى ميدان اللغة والدين والشعر تتفق بمتشابهات كثيرة مع نفس الظواهر فى حياة شعوب أوروبا الغربية . وكان من المستحيل تفسير هذه المتشابهات بنفس الطريقة القديمة أى عن طريق قرابة الشعوب أو صدورها عن أصل مشترك واحد . وصار واضحا ضرورة القيام بجهود جديد لتفسير أسباب هذا التشابه فى الموضوعات

وكان تيودور بنفى هو أول من رمى بسهم لتفسير هذا التشابه فى مقـــدمة مطولة شهيرة لمجموعة الحكايات الهندية « بنتشاتنترا » (الكتب الخمسة) لما ترجمها إلى الألمانية ، فأرجع تشابه موضوعات الحكايات الهندية مع الحكايات الأوروبية وغير الأوروبية إلى الصلات الحضارية بين الشعوب ، أى عن طريق « الاستعارة » . ومن هنا تسمت المدرسة التى أخذت بذلك المبدأ من بعده باسم « مدرسة الاستعارة » أو « ارتحال الموضوعات » . وسرعان ما وجدت نظرية بنفى عديدا من الاتباع فى كل الأقطار . وتخلى غير واحد من اتباع الاتجاه الميثرلوجى عن اتجاهه إلى تبنى النظرية الجديدة لما وجدوها تقف على أرض أكثر صلابة . وقد أشرنا إلى أن بعض الدارسين الروس قد فعلوا ذلك .

ولكن شفنر هو الذى راد الحماس لتطبيق هذه النظرية على علاقة الفولكلور الروسى بفولكلور الشعوب المجاورة وخاصة المغولى الشرقى والتركى . وبنفس الحماس كتب ستاسوف عن « أصل البيلينا الروسية » ، وأعلن أنها ليست مستقلة

وإنما استعارت مضمونها من الشرق ، وقد جره رأيه ذاك إلى معارك صحفية ، أخذت طابعا سياسيا ، مع أصحاب النزعة السلافية الرومانسيين ، فقــــد كان ستاسوف « ليبراليا غربيا ، ربط هذه النتيجة العلمية بالمشكلة العامة عن مدى أصالة الثقافة الروسية .

وتابع السير على هدى مبادىء نظرية الاستعارة ، بدرجات متفاوتة بين الحذر والاندفاع ، باحثون كبار من أمثال فيسلوفسكى وفيزفولد ميللر ومن ورائهم مجموعة من أمثال كيربشنيكوف وزدانوف وخالانسكى وسازونوفتش ولوبودا ، وإن كانوا يمزجون نظرية الاستعارة بمبادىء من نظريات أخرى .

لقد أدت سيادة مبادىء نظرية الاستعارة إلى تحقيق كثير من النتائج العلمية فى مجال الفولكلوريات لعل أخطرها أنها بينت بشكل محدد أصول غير قليل من النصوص والموضوعات وكشفت عن بعض مسارات علاقات التأثر والتأثير الحضارى بين الشعوب والثقافات المختلفــــة . وظلت نظرية الاستعارة النظرية السائدة فى القارة الأوروبية وفى الروسيا حتى نهاية القرن التاسع عشر ، ومع ذلك فقد واجهت غير قليل من الاعتراضات من جانب الاتجاهات العلمية الصاعدة .

ويمكننا أن نوجز تلك الاعتراضات فى النقاط التالية :

- لا يوجد موضوع لايمكن تكراره فى عناصر ثقافية لدى شعوب متباعدة
- غالى ممثلو المدرسة فى اعطاء أهمية كبيرة للمتشابهات .
- ليست المشكلة مجرد وجود عناصر أو موضوعات معينة وإنما هى مشكلة مضمون الأفكار التى تحويها هذه الموضوعات والتفاصيل .
- وقع أتباع البنفية — وخاصة فى المراحل الأولى منها — فى خطأ يعود

الى أن منهج النظرية كان ضعيف التطبيق الى حد كبير . فالاتفاق بين موضوع فولكلورى وآخر عند كثير من القوميات قد يقابله تعدد كاف

- من الضرورى القيام بتحليل مفصل لهذه الاتفاقات ، ومحاولة ايجاد قضايا جوهرية مشتركة تكون فى صالح الاستعارة من مصدر بعينه وليس عن أى مصدر آخر .

- كانوا باتجاهاتهم تلك ينقضون التحليل المضبوط للظروف التاريخية المادية التى جعلت تأثير ثقافة قومية على أخرى ممكنا وضروريا .

ولقد كون جوزيف بديبه اتجاها يتشكك فى امكانية توصل المنهج المقارن الذى تبناه البنفيون إلى نتائج يطمأن إليها مال إليه جانب من دارسى الأدب والفولكلوريين الفرنسيين . بينما ظل عالم الفولكلور التشيكى الكبير بولفكا مصرا على الاستمرار فى أثبات صلاحية مبدأ هجرة الموضوعات .

د — <u>المنهج الجغرافى - التاريخى</u> : أما الجهد العظيم الذى طور من ذلك المبدأ فقد تم إلى درجة كبيرة على يد باحثين من البلاد الاسكندنافية على رأسهم « كارل كرون » الذى أسس مع الباحث السويدى « سيدوف » والدنمركى « أولريك » اتحادا دوليا لعلماء الفولكلور (أصدقاء الفولكلور) الذى يصدر سلسلة « نشرات أصدقاء الفولكلور » F.F.C. وعلى يديهم وجد ما عرف فى تاريخ علم الفولكلور « بالمدرسة الفنلندية » التى أطلقت على منهجها « المنهج الجغرافى - التاريخى » . وجارى العمل وفقاً لذلك المبدأ من الباحثين الروس مجموعة منهم الدرييف .

وقد أحرز هذا الاتجاه تقدما ولاشك ، خاصة من الناحية التقنية الخالصة . فعلى هديه تم مسح وتنظيم الحكايات وصورها المتنوعة : وكان اتجاه بحوثه أن تجد الصورة التاريخية الأصلية والموطن الأول لحكاية ما ، وأكثر من ذلك ، فإن كل المتغيرات المعروفة لأى حكاية تعتبر متساوية القيمة ، وصار تحقيق تلك

المتغيرات يعتمد على الجداول الاحصائية . ويكشف التحقيق أن نقطة النهاية فى تطور الحكاية هو صورتها التامة الأكثر تكاملا ، وليس أكثر أشكالها بساطة وبدائية — والذى قد يعتبر بحق نقطة البداية . وقد افترض أن الموطن الأصلى الأول للحكاية هو البلد الذى تقترب فيه حكاية مااقترابا كبيرا منهذه الصورة الأصلية المفترضة ، والتى أعادت المناهج المتداعية تكوينها .

لقد كان الأهتمام الشكلى فى المقارنات وإيجاد الصلات بين الصور المتغيرة ، والمحاولة المبتسرة لإعادة خلق الشكل الأصلى المفترض واللغة الأصلية المفترضة ، هما نقطتا الضعف اللتين حدتا من فاعلية « المنهج الجغرافى — التاريخى » .

هـ — المدرسة الأنثروبولوجية : فى نفس الوقت (منتصف القرن التاسع عشر) ونتيجة أيضا للتوسع الاستعمارى تراكمت كميات متزايده من المـــادة والشواهد التى جمعت من حياة وثقافة المجتمعات فىأفريقيا وأمريكا الجنوبية وفى استراليا وجنوب وشرق آسيا وعلىجزر جميع المحيطات،يمكن من ناحية مشابهتها بلغة وأسلوب حياة الشعوب الأوروبية ، ومن ناحية أخرى لا يمكن تفسيرها أبدا بروابط ثقافية تربط بين تلك الشعوب والأوروبيين . ولم يعد من الممكن الأخذ لا بنظرية « توارث الثقافة عن أصل واحد مشترك » كما فعلت للمدرسة الميثولوجية ، ولا بنظرية « المؤثرات الثقافية والاستعارات » كما فعل اتباع بنفى. وكان من الضرورى البحث عن تفسيرات جديدة .

وهنا ظهرت نظرية علمية جديدة اتخـــذت فى تاريخ العلم اسم « المدرسة الأنثروبولوجية » .وكان للباحثين الانجليزى تايلور والاسكتلندى لانج فضل تأسيسها ، وسرعان ما وجدت النظرية استجابة لها فى كثير من البلدان الأخرى. وانشعبت منها تيارات استفادت بنتائج بعض العلوم الجديدة مثل علم النفس فظهر

ماسمى باسم المدرسة السيكلوجية بجناحيها : المتابع لفونت والآخـــر الموالى « لفرويد » .

ولم تجد المدرسة الانثروبولوجية فى روسيا كثيرا من المتأثرين بهـــا إلا ممتزوف ، الذى وصلها بالنظرية الميثولوجية ، وكريتشنيكوف ، وفى بعض عناصر نظرية فسلوفسكى عن « الدراسات الشعرية التاريخية »وهو يحاول أن يوجد مركبا من الظواهر المختلفة فى عالم الفولكلور .

وكان المبدأ الاساسى لتلك النظرية أن الجنس البشرى كله يتمتع بنفس العقلية ، وأن قوانين التطور متماثلة وأن الانسان مر فى كل مكان بنفس مراحل الحضارة محتفظا إلى حـــد كبير ببقايا المراحـل الماضية فى الأشكال الحضارية الأخيرة . وهذا مايفسر وجود المتشابهات فى كثير من العناصر الثقافية لدى شعوب متباعدة .

وإذا كانت تلك المدرسة قـد أثارت مشاكل خلافية كثيرة مثـل آراء ممثليها حول نشأة الدين والسحر وغير ذلك الأفـــكار التى طرحوها ، إلا أن الضعف الكبير فى موقف النظرية أتاها من مفهومها الوضعى من ناحية وبسبب أخطائها المنهجية فى العمل من ناحية أخرى ، حيث كان اتباعها يقومون بجمع شتات من العناصر الثقافية التى تنتمى إلى ثقافات مختلفة ويسلكونها فى سياق واحد وكأنها كل متجانس ، زد على ذلك أنهم كانوا يدرسون تطور الظواهر دائما بعزلها عن تطور الحياة الاجتماعية فى مجموعها .

و ــ المدرسة التاريخية : وجدت حركة الدراسات الفولكلورية فى روسيا نفسها فى موقف جديد ، لقد تكشف للعلماء جوانب القصور فى المناهج التى اتبعتها المدارس السابقة المشار إليها ، وأدركت أنها تحمل مسئولية نقل مشاكل الدراسة إلى أرض أكثر صلابة تعتمد على الحقائق التاريخية . وكانت الصيغة التى لجأوا

إليها هى الاحتكام إلى الواقع التاريخى . ومن هنا ظهر ماسمى « بالمدرسة التاريخية » . وكانت تلك إضافة روسية .

إذ فى ستينات القرن التاسع عشر ظهر كتاب « مايكوف » « بيلينات عصر فلاديمير » ، حيث طرد المؤلف من ذهنه المشاكل التى كانت شديدة الغموض فى ذلك الحين مثل آثار الأساطير البدائية فى الملاحم . وبدأ يبحث فى البيلينا عن انعكاس تاريخ الأخلاق والعادات وحالة الدولة ، مركزا البحث على « دولة كييف » بالذات ، كما كانت تسمى فى ذلك الحين . ويقارن مايكوف بين أسماء أبطال البيلينا والأسماء التاريخية التى تحتفظ بها سجلات التاريخ ، كما يقارن صورة الأخلاق والعادات فى البيلينا بما هو معروف من أساليب الحياة بين حاشية الأمراء فى المصادر التاريخية . وقد جمع الحقائق المتصلة بحياة دولة كييف والأقاليم الأخرى ، ووصل من كل ذلك إلى نتيجة مؤداها أن بيلينات « عصر كييف » وضعت فى الفترة بين القرنين العاشر والثالث عشر .

ويمكن من عرض هذه المحاولة أن نستشف الملامح المميزة لمستقبل المدرسة التاريخية ، بكل ماتفوقت فيه (البحث عن الأسس التاريخية الحقيقية للملاحم) وكل مايعاب عليها (خاصة اعتبار الملاحم أثرا تاريخيا أكثر منها عملا شعريا فنيـــا) .

وقد تسلل هذا الاتجاه الجديد إلى عمل كثيرين ، حتى بين الباحثين القدامى ، ومنهم على سبيل المثال « ميللر » الذى كان من أتباع المدرسة الميثولوجية ، ولكنه فى أثناء تحقيق لبيلينا « اليجا الميورومى » مثلا : كان وهو يبحث عن أقدم الأسس الميثولوجية فيها ، يشغل نفسه أيضا بالكشف عن « الطبقات التاريخية » عن طريق المقارنة الدقيقة للصور المتغيرة .

أما أتباع المدرسة التاريخية المتحمسون فقد مضوا متجاوزين رائدهم مايكوف. وكان أبرزهم «خالانسكى» الذى نشر فى ١٨٨٥ بحثا عن «بيلينات عصر كييف» توصل فيه إلى أن تلك البيلينات لا تمثل عصر كييف إلا بالاسم فقط وإنما ترجع أصلا إلى عهد أكثر حداثة من ذلك، إلى زمن تمركز موسكو فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر. ودعم فكرته بمقارنة تفاصيل تاريخ وأساليب الحياة فى البيلينا بأساليب حياة أمراء وأشراف روسيا الموسكوفية القديمة.

وهذا الخلاف فى النتائج على هذا النحو يكشف أيضا عن أحد عيوب المدرسة التاريخية، إذ أفسحت مكانا للذاتية والتأويلات والتخمينات.

ومع تطور حركة الدراسات الفولكلورية فى روسيا تزايدت سيادة المدرسة التاريخية حتى أصبحت هى الاتجاه الغالب وتعتبر الكلمة الأخيرة فى العلم إلى قيام ثورة أكتوبر.

أما نقد «المدرسة التاريخية» بشكل حاسم فقد وجهه «سكافتيموف» لما نشر كتابه «الدراسات الشعرية وخلق البيلينا» ١٩٢٤ حيث بين عدم الثبات المنهجى الذى تعانى منه المدرسة لما تلجأ إليه من «تشابهات فى الأسماء والألعاب أو الاتفاق الظاهرى مع الوقائع التاريخية، وكذا للذاتية الغالبة على ممثليها، بل وعدم متانة التكوين العلمى لأولئك الممثلين».

وكان كلتويالا قد سبق إلى التنبيه إلى ضرورة أن يضع الباحثون فى اعتبارهم الطابع الطبقى للمادة الفولكلورية، وهو مالم تلتفت إليه المدرسة التاريخية كثيرا. ولما أعطى بعض ممثلى المدرسة، أمثال «ف. ميللر» اهتمامهم إلى هذه الزاوية خرجوا بنتيجة مؤداها أن الابداع الشعبى تم فى أعطاف الطبقة العليا الحاكمة. وهذا ماثبت — فيما بعد — مجافاته لحقائق الابداع الشعبى. ولقد

لقيت فكرة الأصل الأرستقراطى الفولكلور صدى عند باحث شهير هو « هانز ناومان » ، فيما بعد الحرب العالمية الأولى ، ونماها . وتصدى له كثير من الباحثين لما وجدوا فى فكرته تلك من دلالات رجعية فضلا عن سقطاتها المنهجية.

وكان ذلك التشابه بين بعض نتائج دراسات بعض أتباع المدرسه التاريخية وأفكار هانز ناومان دليلا على انحراف ممثليها باعتبارهم سائرين فى دروب مضللة، منقادين نحو تأويلات خاطئة لطبيعة الابداع الفولكلورى نفسه ودلالته الاجتماعية. وقد ساهم فى توجيه المدرسة الخاطىء الفصل بين النظرية والتطبيق ، ونظرتها الأكاديميه الخالصه لظاهرة تمثل الحياة الحقيقية الفعالة ، وأنها لم تنتبه إلى « حملة » العمل الابداعى الشعبى .

ز - المدرسة الديمقراطية الثورية : لنا أن نتوقع كأحدى نتائج إدراك الباحثين للأزمة التى وصلت إليها المدرسة التاريخية خلال عمل روادها نحو إرساء أسسها الايجابية ، أن يكون قد قد نشأ اتجاه آخر يكاد يكون متآنيا معها . وقد كان هذا الاتجاه الآخر أحد آثار نضوج ظروف العصر (النصف الثانى من القرن التاسع عشر) لاستقبال الأفكار الديموقراطية .

وقد حمل هذا التيار عبء لفت الدراسات نحو الدلالة التاريخية والاجتماعية . للابداع الشعبى ، والتنبيه إلى أهمية القرب من النص الشعبى وهو فى بيئته التى يعيش بينها؛ والتعرف على الظرف الذى يكسبه حيويته » .

وقد كان الناقد العظيم « بلنسكى » أول من طرح بدايات هذه الأفكار خلال شجبه لاتجاهات « دعاة السلافية » ممثلو « القوميين الرسمية » - أو الميثولوجيين من بعدهم - وكذا معارضته لموقف الليبراليين المتعاطفين مع الأفكار الغربية. فهو لم يهتم بصدى الماضى فى الفولكلور فحسب - كما فعل الرومانسيون -

وإنما كان بلينسكى يهتم أساسا بانعكاس الحياة ومفهوم العالم فى الفولكلور فى الريف المعاصر . كما أنه لم يجاريهم فى النظرة المثالية إلى المأثورات الشعبية وتمجيد أساليب الحياة القديمة ، وإنما أكد وجود عناصر بينها من بقايا عهود الخرافة والتعسف الاجتماعى والأسرى.

وفى الطرف الاخر نظر الليبراليون إلى التراث الشعبى نظرة سلبية ، وخير معبر عن اتجاههم « مليوكوف » الذى قال فى أحـــد كتبه (مجمل تاريخ الشعر الروسى) : تتميز حكاياتنا ، مثلها مثل الاغانى ، بهذه السمة الخاصة ، وهى : ضرورة التعبير الشديد الوضوح عن النقص والعجز جميعا ، ولابد أن يبدو فيها تماما عقم حياتنا وقسوتها ، ويبدو ذلك أيضا فى الشعر الملحمى الذى يتطلب تقدما اجتماعيا أكبر . وفى الحـــكايات الروسية يظهر فقط الخيال الجامح المليء بالمبالغات والقسوة . ولا تعرض لنا البيلينا الا تعظيما للقوة المادية وفقر الحياة العقلية » . ولـــكن بلنسكى لفت الانتباه الى مافى الفولكلور من تعبير عن الاهتمامات والاشواق الحقيقية للكتل الشعبية ، وركز بوجه خاص على مافى الفولكلور من تعبير عن عناصر الاحتجاج الاجتماعى والميول الثورية .

وفى إطار هذه المبادىء العامة عملت مجموعة من الباحثين فى ميدان التراث الشعبى ، منهم دوبروليوبوف وتشرنيشفسكى وبريزوف وخوديا كوف . وقد حاولوا تطبيق هذه المبادىء الكلية فى أبحاثهم التطبيقية ، وطوروا بذلك الاتجاهات البحث ووجهة نظره فحسب بل وتقنياته ومناهجه أيضا . وتكاد موضوعات البحث التى طرحها دوبروليوف — ومن تلاه — تشكل برنامجا واسعا يتطلب مجموعات متزايدة من الباحثين لتغطية موضوعاته فقد كان يرى ضرورة البحث عن دلالة التناقضات الضخمة داخل عناصر المادة الفولكلورية — مثل تعبيرها

من جوانب مظلمة من الحياة وأخرى مشرقة ـ وتفسير ذلك تاريخيا . وكذا البحث عن الاختلاف بين فولكلور الطبقات الاجتماعية المختلفة ، مع الوضع في الاعتبار تأثير الطبقات الحاكمة والكنيسة على ايديولوجية الجماهير . وبالنسبة للابداع الفولكلورى نفسه فقد نبه إلى ضرورة دراسة عمليات التغيير التى تعتريه كما رفض النظرة الاكاديمية الباردة إلى العمل الابداعى فانها تجعلنا بعيدين عن فهم النص فى حالته الحية الفعالة ، كما أنها لاتقدم إجابة لمن يحاول التعرف على الحياة وأساليب المعيشة ، ولا نعنى العالم وسيكلوجية الجماهير كماتبدو خلال الفولكلور . وقد رفض الاقتصار فى البحث على الجانب الشكلى مثل صور النصوص بين الاقاليم وما الى ذلك وانما يظل هذا كله غير كاف ولايفسر أهمية ذلك النص ولا علاقته بالناس . ومن هنا تنبع أهمية دراسة الظرف الخارجى والداخلى المحيط بالنص ، والاهتمام بالرواة أنفسهم وشخصيتهم المبدعة .

وقد سار ممثلو المدرسة الديموقراطية الثورية على هدى هـذه المبادىء والتقاليد . وكتبوا كثيرا من البحوث التى تعالج بعضا من تلك النقاط . مما ترك آثاره فى الحركة الفولكلورية المعاصرة لهم وفى الأجيال التالية .



رسوخ حركة الجمع :

كان انتعاش الحركة الاجتماعية ، والسماح ببروز الاتجاهات الديموقراطية فى الصحافة والآداب والعلوم منـذ ستينات القرن التاسع عشر ، عاملان هامان فى حدوث موجة ثانية من الاهتمام الواسع بجمع الإبداع الشعبى ؛ تشابه الموجة الأولى التى حدثت على يـد الرومانسيين كصدى للاهتمام بمشاكل الشعب فى الثلاثينات .

ولكن هذه الموجة الثانية استفادت بالنتائج الإيجابية التى توصلت إليها الدراسات السابقة ، واهتدت بالمبادىء الديمقراطية . وكان العمل الميدانى فى جميع عناصر الإبداع الشعبى والاحتكاك بالتراث الحى يكشف الفروق بين الاتجاهات ويضع المشاكل النظرية على محك الواقع .

ثم انتظمت حركة الجمع — التى كانت تعتمد على الجهود الفردية من قبل — ضمن برامج قسم الاثنوجرافيا من الجمعية الجغرافية (تأسست سنة ١٨٤٦) . وكان هذا القسم يرسل بعثات علمية عديدة لمختلف الأقاليم وينشر البرامج الخاصة بجمع المواد ، كما يحتفظ بهذه المواد بشكل منظم فى أرشيفه ، ونشر معظمها فى نشراته المختلفة وخاصة فى « حولياته » . وتابعت جمعية « محبى الأدب الروسى » بموسكو نشاطا من نفس النوع .

وقد أنجزت تلك الموجة الكثير من الاكتشافات بالمناطق المختلفة وخاصة فى مجال التراث الملحمى الحى . كما أنجبت غير واحـــد من الجامعين الممتازين ، أمثال « بارسوف » الذى كان مدرسا بالمدرسة الدينيه العالية ولكنه ساهم فى تطوير العمل بميدان الفولكلور ونشر مجلداً من ثلاثة أجزاء عن بكائيات المنطقة الشمالية ، و « شين » الذى نشر مجموعة ضخمة من « الأغانى الشعبية الروسية » ، ثم عن « الروسى فى احتفالاته وأغانيه » . وإلى نفس الفـــترة يرجع ظهور الحكايات الشعبية الروسية » التى جمعها مدرسو الريف بمقاطعة « تولا » تحت إشراف « أرلفن » .

وتجدد نشاط الجامعين مرة أخرى فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، إلا أن التجميع اتجه أساسا نحو الأنواع الشعرية والبلينا على وجه الخصوص (التى كانت مركز اهتمام « المدرسة التاريخية » صاحبة السيادة إذ ذاك .

وقد اتجه نشاط الجامعين إلى اكتشاف نصوص جديدة متابعين تقاليـــد

الجامعين الكبار السابقين . وكان يقدم لمـا ينشر من المواد المجموعة بمقدمات طويلة تصف الظروف الطبيعية والاقتصادية لحياة المنطقة مع سير مفصلة عن حياة الرواة مع مراعاة الأداء والأسلوب الشعرى الذى يتميز به كل منهم . لقد كان الجامعون يبذلون أقصى الجهد لتقديم صورة كاملة للابداع الشعبى والحياة الشعبية التى انعكست فيه . وتدفقت المواد الفولكلورية على العواصم (سان بطرسبرج وموسكو) لا إلى الجهات التى ذكرناها كالجمعية الجغرافية الروسية فى بطرسبرج وجمعية محبى الأدب الروسى فى موسكو فحسب بل تدفقت أيضاً على القسم الأثنوجرافى فى جمعية التاريخ الطبيعى ، والأنثروبولوجيا والأثنوجرافيا فى موسكو أو إلى قسم اللغة والأدب الروسيين فى أكاديمية العلوم ببطرسبرج . واهتمت دوريات متنوعة بنشر المواد والأبحاث الفولكلورية مثل « المجلة الأثنوجرافية » ومجلة « الماضى الحى » وتقارير وحوليات الجمعيات الجغرافية والفيلولوجية .

هذه الكمية الضخمة من المادة الفولكلورية التى جمعت قبل الثورة لم تضم إلى بعضها ، وبقيت مبعثرة بين الهيئات والأفراد ، رغم بعض الجهود الفردية لمحاولة توحيد بعض الموضوعات أو النصوص . ولم يتم عمل ببليوجرافيا كاملة لكتب الفولكلور .

الفولكلوريات السوفيتية :

توقف عمل الفولكلوريين فى التجميع ، فى السنوات الأولى التالية للثورة (بسبب أحداث الثورة نفسها ، وبسبب حرب التدخل الأوربى ، وبسبب آثار الحرب العالمية الأولى) ولكن العمل تقدم بعد ذلك على نطاق واسع . وأضيف إلى الاهتمام السابق بفولكلور المدينة والمصانع وأصحاب الحرف . كما اهتم الجامعيون بحماس للكشف عن الفولكلور الذى يعكس الحركات الثورية فى الأزمنة الماضية ، والإبانة عن فولكلور القوميات المضطهدة . وكان من بين

ما ركزت عليه عملية الجمع الكشف عن ديناميات الفولكلور والتغيرات التى حدثت فيه نتيجة تغيرات الحياة الاجتماعية والاقتصادية .

وتولت مؤسسات البحث العلمى — بعد أن أعادت القيادة الثورية تنظيمها وإنشاء تخصصات جديدة — توجيه العمل المنهجى فى جمع الفولكلور ودراسته، وأصبح للفولكلور فروعاً فى أكاديمية الدولة للدراسات الفنية والعلوم وفى اتحاد المؤلفين السوفيت وغيرها . وامتدت هذه الرعاية إلى المدن الاقليمية بالجمهوريات والقوميات المختلفة التى يضمها الاتحاد السوفيتى . وظهرت أخبار عملية الجمع والأبحاث فى دوريات وحوليات متنوعة اختص بعضها بميدان الفولكلور مثل « الفولكلور الفنى » . وانتبه المختصون إلى حالة التشتت التى كانت عليها مصادر المادة المجموعة قبل الثورة فاهتموا بضم المادة المتجمعة فى العهد السوفيتى إلى أرشيف واحد منظم . ودخلت دراسة الفولكلور ضمن البرامج التعليمية العالية .

ولكن فى أى اتجـــاه تقدمت الدراسات فى علم الفولكلور خلال الفترة التالية للثورة ؟

لم تكن المناهج الجديدة قد اتضحت وضوحاً كافياً . كما أن مبادىء المادية الجدلية لم تكن قد سادت تماماً ، ومن ثم كانت تتعرض للاختلافات أو التطرف الساذج أو الانحراف . لذا نما العمل فى الفولكلوريات متبعا قانون المقاومة الأقل ، وفقا لنفس الخطة التى كانت متبعة فى سنى ماقبل الثورة . وكان الاتجاه السائد هو اتجاه المدرسة التاريخية ، كما كان من قبل ، وإلى جوارها كان التيار الديموقراطى الثورى وبقايا المدرسة الانثروبولوجية (الاثنواجرافية) ومدرسة الدراسات الشعرية التاريخية لفسلوفسكى . وقد تصاعدت صيحات النقد ضد تلك المدارس والاتجاهات نتيجة الشـــعور بما يعتورها من ضعف فى الجانبين النظرى والعملى .

وبالمثل تلقى الضربات ممثلو المدرسة الشكلية بمختلف درجاتها والتى كانت قد قويت إذ ذاك كاتجاه فى المجال الأدبى . وقد عنى ممثلوها الذين اتجهوا إلى الفولكلور أمثال تسرمونسكى وفولكلوف وبروب باستخلاص مبادىء وقوانين قوالب وأشكال التعبير وطرق بنائها . فحنوا فى نظم الشعر وتناولوا مشاكل الموضوعات والموتيفات . ولم يحظ هذا الاتجاه فى ذلك الوقت المبكر بتقدم كبير .

كذلك أدى الرفض المندفع للدارس والاتجاهات السابقة نتيجة اعتبارات ايديولوجية غير ناضجة إلى الميل المتحمس لربط الأعمال الشعبية ودراستها بوجهة نظر اجتماعية ساذجة . وكان أحد نتائج هذا الحماس أن وجد من يدين ملحمة شعبية لأنها تحكى عن الفرسان والأمراء وتمجدهم . لقد كانوا ينظرون فى كل عمل شعبى إلى « جواز مروره الطبقى » .

ولم ينحسر هذا الاتجاه إلا بعد أن شنت « البرافدا » فى أواخر عام ١٩٣٦ هجوما نددت فيه بضيق أفق هذا الاتجاه وأبانت عن أنه فى نتائجه يلتقى مع الاتجاهات الرجعية .

ومهما يكن من أمر فقد كانت تلك الفترة فترة تمحيص واختبار نقدى لكل التيارات والاتجاهات ، وتلمس للطريق المؤدى لفهم أعمق لظواهر الحياة والمجتمع ، وطبيعى أن تظهر خلالها تطرفات وانحرافات فى الفهم إلى أن تستقر الأيديولوجية الجديدة وتتجنب أبناءها الخلص . ولكن الشىء الثابت هو استمرار الانتفاع بثمار عمل الأجيال السابقة وتراثهم العلمى وتنمية الجوانب الإيجابية من تقاليدهم . وقد حدث هذا مع مختلف التيارات السابقة كما جرى مع نظريات العالم اللغوى مار Marr الذى قام بدراسات رائدة فى مجال الظواهر اللغوية معتمدا على منهج التحليل الباليونتولوجى ، وعن طريق تحليلاته الفيلولوجية قام — هو وأتباعه — بدراسة مجموعة من الأساطير .

وقد اتسع — بمرور الوقت — أفق الباحثين ومجال عملهم مع السيادة التدريجية للمناهج والمبادىء الجدلية .

ووصل الاهتمام بالفولكلور — منتقلا من المجال المتخصص إلى المستوى الجماهيري وساعد في ذلك الحزب والحكومة — أن دخل الابداع الشعبي، في كافة مجالاته: الشعر والموسيقى والرقص ومختلف مناحي الفن الفولكلوري، في إطار النشاط الثقافي والفني العام، فأقيمت العروض والمؤتمرات بل والاحتفالات الخاصة بالفن الشعبي. وحتى الصحف السيارة ساهمت في تقديم ألوان من الابداع الشعبي والتعريف به.

لقد أدرك الفولكلوريون أن عليهم واجبا وهو أن يكشفوا عن أحد كنوز تراث الأمة وهي ثروات الابداع الشعبي وتبيان القيم الفنية والتاريخيـــة التي يحملها الفولكلور.

كما أدرك كل من الدولة والحزب باعتبارهما الممثلان لمصالح عامة الشعب أهمية ذلك مساهما في تدعيم ثقافة الشعب الاشتراكية، وتأصيل قيمه العلمية والفنية.

ويقف عرض يوري سوكولوف للاتجاهات والتيـارات التي سادت حركة الاهتمام بالفولكلور ودراسته — بالطبع — عند الفترة المعـاصرة له. وقد آثرنا تقديم هذا العرض بشيء من الإفاضة هادفين إلى إتاحة الفرصة — قدر المستطاع — للتعرف على ما كان يجري في تلك البلاد، التي ندر ما نعرف عن مجريات الحركة العلمية والثقافية بها، بأنه في مجال الفولكلوريات، وتحقيقا لما قطعناه على أنفسنا في بداية هذا الحديث واتفقنا على أهميته، ولأن هذه التوطئة النظرية — بشقيها: قضايا الفولكلور وتاريخه — تبسط الأساس الذي سيبني عليه دراسته للأشكال والأنواع الفنية. وقد التزمنا — قدر الطاقة — بنص كلام المؤلف ولم نشأ التدخل تاركين له التعبير عن وجهة نظره.

ولكننا قبل أن ننتقل إلى الجزئين التاليين من الكتاب نود أن نعيد التذكير

بما أسلفنا من ملاحظات حول أخذ المؤلف بوجهة النظر التي تقصر الفولكلور على فنون القول الشفوية ؛ وأن المؤلف نفسه كان من المخضرمين الذين عاصروا عهدى ما قبل الثورة ومابعدها ، وهو نفسه كان من اتباع المدرسة التاريخية ، ولما تحول - مع العهد الجديد - انحرف إلى شيء من الاجتماعية الساذجة ، ومع أنه عدل عنها إلى تبنى منهج مادى جدلى أوسع أفقا إلا أن بقاياها تظهر فى حماسه - غير الحذر - لكل المادة الفولكلورية .

على أية حال لا يسعنا إلا تقدير مرونته الفكرية وقدرته على العدول عما كان يتكشف له من اتجاهات خاطئة منتقلا إلى المسارات التى يعتقد بصحتها . وقد ظهر هذا من خلال عرضه .

ويكشف عرضه ، الذى يتسم بالشمول والترابط المحكم - حقا - عن تطور الحركة الفولكلورية ، وتخلق كل اتجاه أو تيار فى حضانة سابقة منتفعا بخير تقاليد سلفه ومصححا نواحى القصور لديه . ويربط المؤلف كل ذلك - بصورة ظاهرة مرة وخفية مرة - بتطور الحركة الاجتماعية التى تحيا بينها الحركة الفولكلورية وتعتبر انعكاسا لها .

ويزيد من تقديرنا لهذه الدراسة النظرية أنها عمل رائد ، فلم يسبق يورى سوكولوف من تعرض بهذا الشمول لقضايا الفولكلور وتاريخه ، ولعل هـــذا أحد الأسباب الأولية فى المكانة التى حازها كتاب « الفولكلور الروسى » فى تراث الدراسات الفولكلورية فى العالم.

الباب الثانى

الفولكلور قبل ثورة اكتوبر

من المفيد أن نلقى منذ البدايه نظرة على محتويات هذا القسم لنكون تصورا إجماليا للموضوعات التى يعالجها :

١ ــ فى أصل الشعر ومراحل نموه الأولى
٢ ــ شعر الاحتفالات المرتبطة بالتقويم السنوى
٣ ــ احتفالات الزفاف وأناشيده
٤ ــ مراسم الجناز وبكائياته
٥ ــ بكائيات الجندية
٦ ــ التعازيم والرقى
٧ ــ الأمثال والألغاز
٨ ــ البيلينات (الملاحم الشعرية)
٩ ــ الأغانى التاريخية
١٠ ــ المنظومات الدينية
١١ ــ الحكايات
١٢ ــ الدراما الشعبية
١٣ ــ الأغانى الليريكية
١٤ ــ الموقعات الشعبية
١٥ ــ كتب الأغانى والاقتباسات الدارجة للأغانى
١٦ ــ فولكلور المصانع والورش

ومن الصعب أن نعرض مناكل هـــذه الموضوعات . ولكن المؤلف يقدم فيضا من الملاحظات القيمة التى تتعلق بخصوصيات المادة الفولكلورية ، ومعالجته لتلك المادة منهجيا مثاليجب أن يحتذى ، وقدرته على الربط بين شكل العمل الفنى ومضمونه تعتبر نموذجا تعليميا ، هذا فضلا عن اتكائه على تحليل الاعمال تحليلا إجتماعيا تاريخيا ممتازا . وكان وهو يهتم بالدلالات الاجتماعية للتعبير الشعبى لا يغفل أبدا عن الخصائص النوعية للابداع الفولكلورى وتقاليده وتاريخه الخاصة .

وسوف نقتصر هنا على ايراد الملاحظات المنهجية والنظرية العامة التى ينتظم حولها العمل ، وتشكل رؤوس المسائل التى يعالجها تحت كل موضوع .

١ — فى أصل الشعر والمراحل الأولى لنموه : يشكل هـذا الفصل خلفية نظرية ضرورية لفهم نظرته إلى أصل الابداع القولى الشفوى، وإلى الأرضية التاريخية الضرورية لفهم ظروف المجتمع السلافى الخاصة التى انبثقت منها تقاليده ومعتقداته التى انعكست فى هذا الابداع .

أثبتت الدراسات الأنثروبولوجية حول أصل اللغة أن الكلام المنطوق قد نما من خلال تطور عادات العمل ، وأن العامل الحاسم فى ظهور الفن وتطوره منـذ العهود الانسانية الأولى (مرحلة المشاع قبل القبلية) كان ايقاع العمل . لقد كان الانسان يهون جهده ويثير نفسه بإيقاع الحركة الجسدية وبالحن واللفظ . وقد شرح هذه الظاهرة — منذ وقت مبكر نسبيا — كارك بوشر K·Bucher فى كتابه الشهير « العمـــل والايقاع Arbeit und Rythmus » (ليبزج ١٨٩٦) .

وفى تلك المراحل الأولى نشأ ما يمكن أن نصفه « بالظاهرة الفنية المختلطة » أو الممتزجة حيث كان الفن مختلطا بشكل غير متميز إلى فروع أو أجناس بأعيانها . وكانت العناصر الفنية تتعايش معا ثم أخـذت تتبرعم الأنواع فى العصور التالية

إلى أن خرجت منها فروع : الرقص ، والموسيقى ، والشعر . وكانت الأصوات المنطوقة فى المراحل الأولى تقليداً للأصوات ، وإعادة إصدار لأصوات العمل وصيحاته الانفعالية المرقعة . ومع تطور الحضارة نمت اللغة ونمى أيضا النص الأدبى وصار أكثر تعقيدا ، ولكنه لم يتخل عن رابطته بالايقاع واللحن .

ولقد عثر الباحثون على شواهد فى فولكلور الشعوب البدائية لم يكن للنص أبدا قوام ثابت . وكان النص الأدبى ارتجـــالا متغيرا يعتمد على ايقاع ثابت وقرارات منتظمة متكررة . وبقى عامل الارتجال محتفظا بقوة فعله يواجهنا فى فولكلور كل الشعوب ويعلن عن نفسه بدرجة كبيرة حينا وبدرجات أقل حينا آخر . وقد حافظ الارتجال على قوة فعله تلك فى الابداع الشعبي معتمدا على أن وسيلة حفظ الابداع الشعبى كان ذاكره رواته وناقليه من مغنين وقصاصين وغيرهم من حملة الفولكلور .

وإذا كانت الرابطة بين الفولكلور والعمل بقيت محفوظة ، إلا أن تطور أجناس الفولكلور قـــد جعل تلك الرابطة تبدو أقل وضوحا ومباشرة . وإذا تركنا جانبا أغانى العمل ، مثلا ، لوضوح الرابطة بها ، وتأملنا ألوان الفولكلور ستتضح أمامنا تلك الرابطة فى أغانى الأطفال وألعابهم وفى مشاهـــد المجاميع الاحتفالية ورقصها .

ومع تطور الحياه الاجتماعية ـ الاقتصادية تطور الشعر متوازيا مع تطور الأغنية الكورالية ، وكذا الرقص الكورالى السحرى والدينى . فتزايد تعقد النص القولى فى العرض الكورالى ، وقل نصيب قائد الكورس المفرد ثم انقسم الكورس إلى قسمين يتوزع النص بينهما . وعن هذا الطريق نمت الملحمة والحوار الشعرى . وعلى هـــذا النحو انفصل أيضا دور المغنى المنفرد ، سلف الشاعر والموسيقى والراقص .

وهكذا نجد أن اتجاه التطور كان يتحرك مبتعدا عن المغنى نحو الشاعر ، متآنيا مـــع الانفصال التدريجي للموسيقى عن الرقص . ومن ثم انفصلت الأغنية عن المصاحبة الموسيقية . وأخيرا استقل النص الأدبي عن النغمة. ولازالت آثار هذا الأصل المختلط ترى في الإبداع الشعري المعاصر ، طالما أن الايقاع واللحن يلعبان دورا كبيرا فيه ، وحيث الايمـــاءة والحركة لهما دورهما أيضا فى العملية الشعرية .

وينتقل المؤلف إلى عرض النتائج التى توصل إليها العلماء مستعينين بالمادة اللغوية والأثرية لتوضيح نشأة الشعوب السلافية وطفولتها ، وأشكال الانتاج وعلاقاته فى مراحلها التالية . ثم يتحدث عن الزراعة وتربية القطعان باعتبارهما العمل الرئيسى للسلاف الشرقيين فى مرحلتهم القبلية ، وآثار ذلك على تنظيمهم الاجتماعى وأشكال الأسرة والزواج . ويقلص الملامح الأساسية لدين النظام القبلي لديهم إلى ثلاث مبادىء : الحيوية ، والسحر ، وعبادة الأسلاف . ومنها ينتقل إلى تتبع عبادة الأسلاف بين فلاحى، وسكان المدن ،فى روسيا الاقطاعية. وكيف اختلطت عناصر من تلك المعتقدات بالمستحدثات المسيحية .

وهو يرمى من هذا العرض إلى التعريف بأسس الأفكار الدينية التى كانت موجودة تحت ظل التنظيم القبلي وبدايات العهد الاقطاعى ليكون الدارس أكثر قدرة على فهم منتجات الفولـــكلور التى ترتبط أصولها بسمات وآثار ثقافات العهود السابقة .

٢ ــ شعر الاحتفالات المرتبطة بالتقويم السنوى : يعتبر الشعر الفلاحى الاحتفالى من أكثر أنواع الفولكلور احتفاظا ببقايا الأوضاع القديمة . ويتضح فيه بصورة ساطعة ، مثله مثـــل الأدعية السحرية ، امتزاج الثقافتين ، الوثنية والمسيحية ، وهو ما يسميه « بازدواج العقيدة » .

وقد تمركزت الأغانى الكورالية والألعاب والمراسيم الاحتفالية فى الريف حول طائفة من الأعياد، مثل: ميلاد المسيح وتعميده وصعود العذراء وذكرى بعض القديسين. ولكنا إذا كشفنا هذا الغطاء المسيحى سنكتشف العقيدة الزراعية القديمة من تحته. وفى طياتها سنجد آثار السحر البدائى، ليس فقط بغرض الحماية من بعض القوى المادية «غير النظيفة» (ما يدعى بالسحر «الوقائى») ولكن أيضا بهدف تأمين الانسان بقيم إيجابية مثل الخصوبة والثروة والحب وما إلى ذلك (السحر الانتاجى).

ويعدد سوكولوف أنواع الأغانى التى تصاحب الاحتفالات والكرنفالات والمواكب — وخاصة ما يتصل منها بأعياد رأس السنة والميلاد — وأشهرها الكوليادكى والستشدرفكى والكوبالا، ويأخذ فى تحليل تلك الأنواع موضحا: الموضوعات والموتيفات الأساسية فيها، وكيف تجدل عناصر متنوعة سحرية وبدائية ومسيحية وتاريخية وأسطورية لتشكل لحمة العمل الفنى. ويبين التطور التدريجى لتلك الأنواع وآثار ذلك على قوالبها وموضوعاتها. ويشير خاصة إلى أغانى ما بعد الحصاد «دوجنسكى Dozhinki»، وبما يظهر فى موضاعاتها من شكوى من العمل الثقيل أو الحلم بالمتعة أو مدح السادة، والتى ترجع موتيفاتها إلى النظام القبلى وحياة الأسرة الكبيرة عند السلاف الشرقيين.

٣ — احتفالات الزفاف وأناشيده: وكما فى الشعر الاحتفالى المرتبط بطقوس التقويم، هناك أيضا علاقة مباشرة كاملة بنمط الحياة البيتية التى تنتجه.

لقد كان على العروس فى نظام الأسرة الكبيرة، الأبوية، أن تنهض بالعبء الأكبر (فى الحقل والبيت). وعلى هذا كان الحمو يختار كنة تتصف بأنها «تشتغل بشكل مذهل»، وأن «لديها قوة حيوان، واحتمال حصان». وكان الهدف

الاقتصادى من الزواج الفلاحي التقليدى يعلن عن نفسه فى كل خطوة من طقوس الزفاف ، حتى فى أكثر الأغانى والمراسم شعرية .

وتتم عدة ممارسات سحرية لتجنب الأرواح الشريرة ، وممارسات أخرى ترمى إلى جلب الخير يقسمها سوكولوف إلى ثمانية مجموعات تدور حول الأغراض التاليـــة : —

(ا) ضمان الخصوبة والثروة للعروسين ، (ب) ضمان الحماية والخصوبة للقطيع (حـ) ضمان الخصوبة والثروة والسعادة لمن شاركوا فى احتفالات الزفاف ، (ء) تقوية الرابطة بين العروسين (هـ) تشير إلى انفصال العروسة عن عقيدة أرواح منزلها (و) تشير إلى تحول العروسة إلى الاعتقاد بأرواح أسرة عريسها (ز) مراسم الاسترضاء (ح) مراسم « التنظيف » من القوى « غير الطيبة » .

ونلفت الانتباه هنا إلى أهمية تفسير سوكولوف للدلالة الاقتصادية لتلك الممارسات السحرية على خلاف عناية الباحثين الآخرين بتفسيرها تفسيرات أسطورية وجمالية ، كما أن سوكولوف يلاحظ التغير الذى حدث فى طقوس الزفاف وفقا لتعديل الأسس الاقتصادية للمجتمع ، فأصبحت البائنة مثلا أشياء مصنوعة تجلب من الحضر بدلا من الصناعات اليدوية ، وصارت الصفات المطلوبة فى العروسة صفات سلوكية وشكلية بدلا من البحث عن « عاملة جبارة » .

ولقد لاحظ الباحثون فى كثير من تفاصيل مراسيم الزفاف بقايا لأشكال أخرى من الزواج ، مثل : الزواج بالشراء وبالاختطاف . وإن كان سوكولوف يأخذ القول بالشكل الأخير (الاختطاف) ، بحذر حيث تختلط فى تلك المراسيم كثير من العناصر السحرية ، وقد امتزجت مع كثير من سمات الزفاف الفلاحية وتشابكت ، على مر قرون عديدة .

كذلك ظهرت فى مراسيم الزفاف الفلاحى وطقوسه سمات مشتركة مع الأوصاف التى وصلتنا عن زفاف الأمراء والنبلاء والتجار . ولكن سوكولوف يلاحظ انه فضلا عن العناصر المشتركة فان الأساليب المجازية والبيانية الشعرية ساهمت أيضا فى صنع هذا التشابه . ويكشف سوكولوف عن الملامح الخاصة التى تتميز بها بكائيات العروسة عند وداعها لمنزلها وأهلها وأصدقائها ، ويقوده هذا إلى بيان العمل الابداعى للبكاءات (مؤلفات البكائيات ومؤدياتها) اللاتى يصلن إلى درجة الاحتراف أو التخصص ، ويقدم نموذجا منهن ووسائل الصنعة الفنية لديهن ويمضى إلى إيضاح التماثل الكامل بين أناشيد الزفاف وبكائياته وبكائيات كل من الجناز والجندية ، فطبيعتها الأسلوبية واحدة وعمليات إبداعها هى ذاتها ، ولا تتميز عن بعضها البعض إلا فى الموضوع .

٤ — مراسم الجناز وبكائياته . يرجع اساس كثير من مراسيم الجناز وبكائياته إلى عصور قديمة ، ويمكن تتبع تلك العناصر إلى أيام المجتمع قبل القبلى حيث كانت تمارس عند الوفاة أو ذكرى المتوفى . ويعرض سوكولوف لمراحل انتقال تلك المراسم والعادات مع تحلل النظم الاجتماعية التى كانت تجرى بها وفقا لظروفها النوعية الخاصة ، وينتقل إلى توضيح الازدواج فى الموقف من المتوفى ، فقد كانوا يزاولون من الممارسات مايصور الخوف من المتوفى وحماية أنفسهم منه ، من جهة ، ومن جهة أخرى يقومون بطقوس تهدف إلى استرضائه بتقديم التقدمات وإقامة المآدب ومناداته للمعونة ومناشدته ألا ينسى أسرته وأن يستمر فى رعايتها وحفظها . ومن هنا تظهر المعانى المزدوجة ، بل والمتعارضة فى مراسم الجناز وبكائياته .

وينبه سوكولوف إلى أن بكائيات الجناز جزء أساسى وثابت من مراسم الجناز ، مثلما كانت أغانى الزفاف جزءاً أساسيا من مراسم الزواج ، وهذا بدوره

يلفتنا إلى « المرحلة المختلطة » التي كانت تعتبر فيها الأجزاء القولية شروحا وحكاية وجزءاً لا يتجزأ من كيان الطقوس والمراسيم « المختلطة » . ثم يشير إلى وجود أنواع من أشباه المحترفين لأداء ألوان من العديد والولولة والندب وحفظ تقاليد المراسم التى يجب أن تؤديها المراسيم الجنائزية والتى يجب أن تجرى بصرامة . وعادة ما تكون البكائيات باسم أفراد أسرة الميت رغم أن الذى يؤديها « محترف » أو شبيهه . وإذا كان الشائع أن النساء هن اللاتى يقمن بأداء البكائيات، إلا أنه وجدت دلائل على أن الرجال أيضا كانوا يقومون بأدائها . ثم يكشف عن استمرار تقاليد صياغة البكائيات منذ قرون طويلة . ولازال منها ما يحتفظ ، بأجزاء بنصها من القرون الماضية .

ينتقل سوكوف بعد ذلك إلى معالجة التقاليد الشعرية التى تتضمنها البكائيات وسلاسل صياغتها وأنماطها والأجزاء البيانية الثابتة بها ، وفعل مبادىء الارتجال والتكرار فيها ، دون اغفال التنوع الهائل فى البكائيات بين المناطق المختلفه وأثره فى بنائها . وهذا الجزء — فى الحق — من أقيم ما كتبه سوكولوف وغنى بالملاحظات والقواعد التى تفيد دارسى الفولكلور ومتذوقيه ، وتشكل مثلا رائدا يجب تطبيقه فى دراسة البكائيات فى البلاد المختلفة . ولا يكتفى بذلك وإنما يقدم نماذج من المعددات الشهيرات مبينا قدراتهن الابداعية الممتازة . وقد بلغ التقدير للطاقة الشعرية التى فى بكائياتهن أن شاعرا مثل نكراسوف يستفيد من بكائيات إحدى المعددات فى قصيدة شهيرة له « من يحيا سعيدا فى الروسيا ؟ » . ولم يكن نكراسوف وحده — بين الكتاب — الذى التفت إلى قوة التعبير فى البكائيات .

● — بكائيات الجندية : — سبق أن أشرنا إلى تشابه بكائيات كل من : العرس والجناز

والجندية فى طبيعتها وبنائها ، أما الفارق بينها فهو الموضوعات التى تعالجها كل منها .

وترتبط بكائيات الجندية أيضا بتراث قديم يرجع إلى البكائيات التى كانت تنشد قديما وراء الرجال المتوجهين للحرب ، وكان يصاحبها أيضا مراسيم وداعية لأسرته وأصدقائه. وفى تلك البكائيات أيضا أصداء الحياة الاجتماعية والأوضاع الحياتية التى انتجتها منذ أن أدخل بطرس الأول نظام الجندية .

٦ ــ التعازيم والرقى : ــ وتخضع التعازيم والرقى لقوانين السحر المعروفة، وإن كان معظمها يجرى وفقا لمبدأ السحر « التشاكلى » الذى يعتمد فى أساسه على الاعتقاد فى علاقة باطنه بين ظاهرتين متشابهتين ولو كانتا فى الواقع متباعدتين تماما . كما ترتكز على الإيمان بالقوه السحرية « للكلمة » وقدرتها على تحقيق « المراد » إثر التفوه به .

وقد قاوم الدين الرسمى تلك المعتقدات ولكنه لم يقدر على إزالتها تماما وإنما حولها فقط من فئة الظواهر « المقدسة » إلى فئة « الشيطانى » و « غير النظيف » . وحتى فى المجتمعات البورجوازية الحديثة تمارس تلك الظواهر تحت رداء « الموضة » أو « التقليعة » « الترويح الصالونى .

والملاحظة الأساسية بالنسبة لصياغة التعازيم والرقى أن الصيغة الكلامية المنطوقة كانت تفسيرا وشرحا للدارسات السحرية ووصفا للأفعال التى تجرى خلالها . ثم انفصلت ـ الصياغة القولية ــ مع الزمن ـ عن الطقوس والممارسات التى كانت تدور خلالها وصارت مستقلة . وقد ترك هذا آثاره على دلالات وممارسات التعاويذ والرقى والشروط التى يجب أن تصاحبها لتقوى من تأثيرها وإضعاف تأثير « القوى المضادة » لها .

ثم يقسم التعاويذ والرق إلى سلسلة من المجاميع على أساس موضوعاتها (الحصول على الحب ، ضـــد المرضى ، لجلب الخير ، استمالة من فى يدهم الأمر . الخ) ويعدد عناصرها الإنشائية . ويلاحظ أنها ليست بذات خطة إنشائية ثابتة ، وإنما تجرى فى داخلها مجموعة من العناصر المخصوصه . ويوضح أهمية النعوت بها ووظائفها . ويحلـــل لغتها وهى فى رأيه تستقى من منبعين هما : ـ

اللغة الحية الشائعة ، ولغة الأدب الدينى (الكنسى) .

وقداستعملت الرق والتعاويذ بين كافة الطبقات الأمر الذى انعكس أيضا على بنائها ومضمونها ولغتها . وهـذا يتيح للدراسة إمكانية الكشف — من خلال مادة التعاويذ والرق — عن الأبنية الاجتماعية التى أنتجتها أو انتشرت بينها .

٧ — الأمثال والأقوال السائرة : — إذا تركنا التعريفات ، والفروق ، التى يوردها لتحديد كلا من المثل والقول السائر فى التراث الروسى ، ثم تنوع الأمثال وأصولها بشكل واسع ، نجده يؤكد عدة قضايا .

(ا) إن انتشار الأمثال الواسع، ومجهولية مؤلف معظمها ، ووضوح الآثار القديمة بها — كل ذلك خلق وهماً لدى بعض الباحثين القول « بعالمية » كل الأمثال « وأزليتها » . وفى رأيه أن الأمثال تختلف ، فى نشأتها سواء من حيث الزمان أو المكان ، وكذا فى الأوضاع الاجتماعية والمصادر التى ساهمت فى خلق هذا القول أو ذاك .

(ب) كثير من الأمثال وجد نتيجة للملاحظة المباشرة للحياة الاجتماعيـــة وتلخيصا لخبرتها ، وفى بعض الأحيان كأصداء لواقعة تاريخية ، كما أن منها

ما هو مرتبط بأنواع أخرى من الابداع الشعبي (الحكايات والخرافات مثلا) أو الأدب الرسمي أو التراث الديني .

(حـ) يصعب ترتيب الأمثال ترتيبا تاريخيا . والممكن فى حدود الوثائق المتاحة الآن هو الدراسة الأدبية والتاريخية — المقارنة .

(ء) تقدم الأمثال مادة غنية لإعادة تركيب الآراء والمعتقدات القديمة ، لما حفظته فيها من كثير من البقايا الثقافية بفضل شكلها الحرفى المتقن .

(هـ) أهمية دراسة تنويعات الأمثال وصورها المتغيرة ، فهى لا تفيد فقط فى تحديد تاريخ المثل وصياغاته فحسب ، بل وتضىء العلاقات الاجتماعية والأسرية (العلاقات بين طوائف العمر وبين الطوائف والفئات المختلفة . . . الخ) .

(و) مشاكل تصنيف الأمثال .

(ز) دراسة المثل من الوجهة الاجتماعية والتاريخية .

(ح) دراسة المثل من حيث تركيبه البنائى .

ومن أهم ما يعالجه هنا بيانه لكيف تحدث فى المثل « الهارمونية » والايقاع، متوسلا : بالأنماط الايقاعية (تقسيم العبارات مثلا) ، وبتكرار الأصوات . وأنه يعتمد على ثراء « الصور » و « التشخيص » وعادة ما يستعين بمعجم متميز.

(ط) تحتاج الأمثال لا إلى التسجيل الهجوى فحسب ، بل والموسيقى أيضا . وقد لاحظ بسلاييف مصيبا « المثل من خلق القوى المتبادلة للصوت والفكر » .

(ى) وصل تأثير الأمثال إلى الكتاب الكبار ، وتعددت أساليب استفادتهم بها ، بين استيحاءها فى أعمال كاملة أو الاعجاب بجمالياتها أو الدلالات المختلفة المتضمنة فيها .

وقبل أن نترك عرض هذا الفصل نسجل أنه رغم إعجابنا بما أفاض فيه من قضايا حول المثل شكلا ومضمونا وتاريخا ، إلا أنه لم يعرض بوضوح لوظائف المثل ويبدو أنه شغل بالدلالات الاجتماعية والتاريخية الكامنة وراء المثل فحجبت معالجة هذا الجانب الهام ، مع أنه لم يفته تبيانه فى معظم الأنواع الأدبية الأخرى .

٧ — اللغز : بعد أن يوالى سوكولوف تقديم تعريفات اللغز منذ أرسطو إلى الباحثين المعاصرين يرتضى تعريفا يتناسب مع المادة التى يدخلها فى إطار اللغز . فهو يضم إلى الألغاز الأسئلة المباشرة والمسائل الحسابية ، حيث أنه يرى أن السمه المجازية فى اللغز ليست إجبارية .

ويبين أن الألغاز لم تمت حتى فى حياتنا الحديثة فقد دخلت فى مجالات التسلية وفى ألعاب الأطفال (حتى من الهيئات الرسمية للاغراض التعليمية).

ولكنها كانت فى الأزمنة الماضية تلعب دورا أكثر أهمية . فقد كانت تدخل — جزئيا — فى مخزون repertory المراسيم الدينية ، وقد انتهى هذا الدور الدينى ولكن آثاره ظلت ممتدة ولازال يوجد فى بعض المناطق عادة تطارح الألغاز فى فترة محددة من السنة . ووجدت شواهد على استخدام اللغز فى المحاكمات (أحد أشكال ما يسمى « بقضاء الإله » عندما يعتمد قدر المتهم على حضور بديهته) ، وكذا فى احتفالات الزواج عندما تطرح الألغاز على العريس وصحبته قبل أن يسمح له بالجلوس مع عروسه .

ويجبهنا موتيف اللغز فى كثير من كثير من القصص والأساطير ، ويكفى أن نتذكر كمثال قوى أسطورة أوديب .

ثم ينتقل من هذا إلى معالجة موضوعات الألغاز (حول الانسان، عن القطيع

عن الحقل . . الخ) . ثم يبين احتفاظ تلك الموضوعات بالشواهد والملامح التى تكشف الخلفية الاجتماعية والسحرية وراءها .

أما بالنسبة لبنائه فيمكن تلخيص بعض وسائله فى أنه :

١ — قد يتضمن مجازا ٢ — يقوم على التوازى ٣ — كثيرا ما يعتمد على التحول المفاجىء ٤ — قد يعتمد على التجانس الصوتى .

ويوجز رأيه عموما فى أسلوب اللغز بالقول أن تركيب الألغاز الأسلوبى قريب من الأمثال والأقوال السائرة ، وقد يحدث أن يتحول المثل لغزا بمجرد التلوين الصوتى . ومن خصائص اللغز الأسلوبية : —

١ — مبدأ الكناية - استغلال المعانى المزدوجة ٢ — الجناس الاستهلالى
٣ — توازن العبارات وتسجيعها ٤ — استخدام الصيغة الاستفهامية أحيانا :

وبالطبع تتشابه الألغاز مع الأجناس الفولكلورية الاخرى فى أنه يمكن استشفاف مراحل حياة الناس وأوضاعهم الاجتماعية من الألغاز التى تتطارح بينهم . وهو هنا يلاحظ سمة تسود فى الابداع الفولكلورى بشكل هام وهى بروز الطابع الشهوى .

٨ — البيلينا (الملاحم الشعرية المغناة)

بعد أن يعرض للاهتمام الخاص الذى حظيت تلك الملاحم به عند الدارسين والكتاب والفنانين وأسبابه ، يتابع بالبحث وجودها فى أجزاء من روسيا واختفاءها فى مناطق أخرى . ويربط ذلك بالظروف الاجتماعية — الاقتصادية و الاحتكاك الثقافى .

ثم يعالج دور « حملة » تراثها منذ أيام « المهرجين » و « المتشردين » ،

الذين ساهموا بنصيب كبير فى ابداعها ، حتى « مؤديها » الحاليين . ويلفت إلى القدرات الفنية الخاصة والتدريب الشاق الذى يتطلبه اتقان « أداء » هذه الملاحم، وأن لمؤديها طقوسهم الخاصة عند تقديم مروياتهم ، ولكل منهم دوره الإبداعى عند « الأداء » . وينتقل من ذلك إلى دراسة صنعتها الفنية وكيفية بنائها وتكنيات « الدخلة » و « البداية » و « القفلة » ، ووظائف كل منها الفنية ليؤدى به ذلك إلى وسائل الإنشاء الفنية فيبين فعل : التكرار ، التناقض ، الكناية ، المتوازيات، التعبيرات المحفوظة (الا كلشيهات) ثم دور الحوار فى التكوين الشعرى للملحمة. ويكمل ذلك بدراسة نواحيها العروضية وبيان تأثير الغنـــاء على موسيقاها وقوافيها .

ويتابع سوكولوف تاريخ البيلينا كنوع شعرى ، ويناقش قضية ظهورها أصلا فى عصر نشوء الإقطاع فى محيط الطبقة العليا من الحاشية العسكرية للأمراء والنبلاء . ورغم طرين معاجته ومحاولته نسبة الملاحم للابداع الشعبى العام ، لكنه لاينفى المبدأ الذى تستند إليه الفكرة . ويتطرق به ذلك إلى بيان شخصيات الملاحم كاشفا عن قيمها ودلالاتها ، ثم إلى الأهمية الايديولوجية العامة للبيلينات، وكذا لوظيفتها التعليمية الاجتماعية والفنية ثم يبين صعوبة ترتيب الملاحم ترتيبا تاريخيا . ويقرر أن انتاج البيلينا قد توقف منذ منتصف القرن السادس عشر ، ماعدا استثناءات طفيفة . ولكن منذ تلك الفترة أخذ ينشأ شعرى جديد وهو ماعرف « بالأغنية التاريخية » .

٩ — الأغانى التاريخية : — السطور الأخيرة تنبىء بالقرابة الشديدة بين البيلينا كنوع ملحمى والأغانى التاريخية . وبالفعل تعتبر الأغانى التاريخية وريث البيلينا ، بل لقد تحولت بعض البيلينات إلى أغنية تاريخية . ولكن الأغانى

التاريخية أقصر من البيلينا أبعادا وأقل التزاما بالمراسيمية الملحمية ، وأقل التزاما بالنظم الملحمى التقليدى ، ومضمونها أكثر تحديدا وأقرب للحياه الواقعية ويشف عن الوقائع التاريخيه .

يتضح هذا أكثر عند معالجته لنشأتها ولما يتتبع تواليها الزمنى المواكب للشخصيات التاريخية والأحداث . وأثناء ذلك التتابع يلاحظ كيف يدخل فى نسيج التاريخ الجانب الأسطورى والمثالى . ويسير معها فى ازدهارها إلى أن توقفت عن الحياة وبقيت محفوظة فحسب فى ذاكرة الحكائين فى بعض الأقاليم.

١٠ — المنظومات الدينية . — وتنقسم إلى أغان : ذات طابع ملحمى ، أو ملحمية غنائية ،أوغنائية خالصة ، وهى على أى الأحوال ذات مضمون دينى . كان يغنيها فى الأغلب الشحاذون العميان — « الشحاذون الصوافون» « أو حجاج « المزارات المقدسة » . وبالطبع يدرس المؤلف تأثير ذلك كله على الأغانى موضوعا ودلالة وبناء .

أما بالنسبة لشكلها وأسلوبها فانقسامها إلى المجموعتين الرئيستين :
(ا) الملحمية (ب) الغنائية وبينهما مجموعة متوسطة ملحمية — غنائية ، قد أثر فى خصائصها النوعية .

ويحدد هذا التقسيم ترتيبها الزمنى أيضا بما ينبنى عليه من نتائج فى الشكل والموضوع .

ويتضح فى تلك المنظومات تأثير الأدب المدون ، والدينى خاصة ، بدرجة أكبر من غيرها من أنواع الأدب الشعبى .

ثم يفصل موضوعاتها ، والعصر الذهبى لرواجها ، وبقاياها لدى الفرق الصوفية ، وكيف يمكن تمييز منظومات كل فرقه منها . ثم يبين لنا أنه

فى العصر الحديث أخذ هـذا النوع فى الاختفاء نتيجة التنوير الحديث .

١١ — الحكايات : يعتبر هذا الفصل من أهم فصول الكتاب ويحوى كثيرا من التفاصيل والمبادىء بالغة الفائدة ، ويثير عديدا من القضايا ، ويبنى كثيرا من الأسس الدراسية الجديرة بأن تتعلم . فبعد أن يعرف سوكولوف الحكايات ، يتتبع تاريخ تدوين الحكايات الروسية إلى أن ظهرت مناهج الجمع المضبوطة فى العقود الأولى من القرن العشرين . ولا ينسى توضيح شروط تلك المناهج والمبادىء التى تجرى على أساسها . ثم يعرض للمحاولات التى جرت فى ميدان الحكايات وتنميطها استنادا على الملامح المشتركة بين أنواعها وطرزها وموتيفاتها . ومن الأبعاد الهامة التى ينوه بها أيضا ترتيب الحكايات وموضوعاتها ترتيبا اقليميا فقد أثبتت التجارب أنها تعطى البحث ميزة حيوية ، فالحكاية لا تكمل دراستها وفهمها إلا على تربتها الواقعية حيث نمت وفى محيطها الاجتماعى — الاقتصادى ، والثقافى ، والطبيعى . وأحد أدوات البحث التى نتجت عن هذه النظرة الاهتمام باستعمال الخرائط فى تمثيل محفوظ الحكايات وموضوعاتها .

ويؤكد سوكولوف على كون الحكاية « حقيقة » ذات دلالة اجتماعية عميقة . ثم يتطرق إلى وصف ظروف حكى الحكاية وتعطش المستمعين المتجمعين للكلمة الحية . وهذا يؤدى به إلى دراسة « الحكائين » « حملة » تقاليد الابداع الشعبى ، والعلاقة الخاصة بين قدراته الابداعية وطراز شخصيته والحكاية التى يرويها ، ووسائل الصنعة فى حكيه : ثم يقدم نماذجا من الحكائين الممتازين . واهتمام الدارسين الروس بالرواة أمر متعارف عليه ووصل الاهتمام بهذا الجانب أن جابت أحدى راويات الحكايات الشعبية لتقدم عروضا عامة لحكاياتها فى موسكو وأصدر عنها وعن فنها كتاب فى سنة ١٩٠٧ .

ثم يمضى من ذلك ليوضح أن أية حكاية تكتسب أهميتها من صفاتها

المخصوصة شكلا ومضمونا . فمن الطبيعى أن يسرى فى الحكاية دماء من الوضع الاجتماعى الذى أبدعها بأبعاده النفسية والايديولوجية ، وهذا بدوره يرتبط بوسائلها البيانية والأسلوبية المتميزة .

ثم يعرض لأهم الأبحاث التى تناولت الحكاية الشعبية على المستويين الشكلى والمضمونى . وفى النهاية يورد اقتباسا من جوركى عن الأهمية التعليمية والفنية للحكايات الشعبية، حيث يرى أن الحكايات ترفع الذهن فوق ضعة الحياة اليومية ولعنتها وتجعل الناس يفكرون فى حياه أفضل .

١٢ — الدراما الشعبية : - ترجع بدايات الدراما الشعبية إلى العصور الأولى من التطور الثقافى الإنسانى . وقد اكتشف الباحثون من الإشارات مايدل على وجودها لدى كل الشعوب . وقد حفظت عناصر الدراما الشعبية الروسية فى الطقوس المرتبطة بالتقويم السنوى وفى احتفالات الأسر، وخاصة تلك المتعلقة بالزواج . كما أنها توجد مجدولة مع عناصر أخرى فى الألعاب والرقصات الجماعية بالريف . وقد كان المسرح الكنسى أحد الروافد التى غذت العناصر الدرامية الشعبية ، وخاصة فى جوانب اللغة والشكل وآلية الحركة لمسرحية .

١٣ — الاغانى الليريكية : — تحظى الأغانى بنصيب الأسد - من حيث الكم — فى التراث الشعبى ، ومادون منها لايتناسب مع كميتها الهائلة .

فى آخر القرن التاسع عشر التفت الباحثون والجامعون للأغنية الشعبية إلى أهمية دور مؤديها . وقد شاركت الزمر الاجتماعية المختلفة فى ابداع الأغانى . وبذلت محاولات لإعادة بناء تاريخ الأغنية. ولازال من الصعب تحديد موضوعات الأغنية الشعبية نظرا لسعتها الهائلة . وينتقل من الموضوعات السابقة إلى تحليل للبناء الانشائى للأغنية وصياغتها الشعرية . ويتأكد لنا هنا من جديد دور كل من الذاكرة والصيغ المحفوظة فى بناء الأعمال الشعبية . ثم يوضح ظاهرة « التلوث »

لنص الاغنية ،أىأدخال مقاطع وأجزاء من نصوص أخرى عليه . ويكشف لنا أثناء ذلك عن فعل مبدأى التوازى النفس والتقلص التدريجى للصور فى التركيب الإنشائى للأغنيه الشعبية .

ح — الموقعات الشعبية Ryhmes: يعالج سوكولوف فى هذا الفصل نوعا من الشعر الشعبى الروسى يسمى شاستوشكا Chastnshka يتكون من أربعة أبيات (أو بيتين يحوى كل منهما شطرين) غنائية ، أو فكاهية ، أو تتعامل مع أمور الحياة اليومية .

وينتشر ذلك القالب انتشارا واسعا يغطى كل المجالات . ويكاد يتقنه كل أهل الريف حتى من لا يملك المهارة فى الأنواع الشعبية الأخرى . ونتيجة استجابة هذا النوع للحياة المعاصرة فقد خيل للباحثين أنه نوع جديد . وبالدراسة المتأنية مهتدين بقوانين نمو الفن وتطوره والشرط الاجتماعى المصاحب له يتضح أنه نوع قديم اكتسب حيوية فى العصر الحديث مع تغير ظروف العصر وقلة الطلب على الأنواع الاخرى .

ويتميز هذا النوع بأنه ينتشر فى الحضر فضلا عن انتشاره بالريف . وهذا ينقله إلى مناقشة الاتجاهات التى غالت فى هذه السمة حتى وجد من بينها من ربط بين هـذا النوع وإيقاع ماكينات المصنع . ولكنه يؤكد أنه إذا كانت تلك الأشعار قد حصلت على أتم نمو لها تحت التأثير القوى للمدينة ذات المعامل والمصانع ، إلا أنها لم تفقد علاقاتها المباشرة بمنابعها فى الريف .

وينتقل من ذلك إلى معالجة الرابطة بين هذه الأشعار وبين الموسيقى (عادة تؤدى بمصاحبة أكورديون) ، وتأثير الأدب المدون عليها وعلى موضوعاتها . ويسوقه هذا إلى المضى فى فحص محتواها الموضوعى .

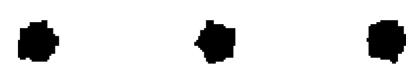
١٥ — كتب الاغانى والاقتباسات الشائعة للأغانى : - يذكرنا المؤلف بتأكيده المتكرر أنه لا يوجد بين الفولكلور والأدب المكتوب خليج لا يعبر .

فقد وجد دائما بين الفولكلور والأدب المكتوب ، على مر القرون، تفاعلا متبادلا مباشرا . وقد غزت موتيفات الشعر الشعبى الشفوى الأدب المكتوب (أحيانا بدرجة أكبر وأحيانا أقل) واهبة إياه نبضة قوة مدهشة فى العاطفة والفكر . وفى المقابل أحس الشعر الشفوى تأثير « الأدب المكتوب » منذ المراحل الأولى لتطور الأدب .

وقد لعبت ما سميت « بكتب الأغانى » (مجاميع من الأغانى والبالاد) دورا كبيرا فى التوسط بين الليرك الشفوية والكتابية . منذ القرن الثامن عشر حتى عصرنا .

١٦ — <u>فولكلور المصانع والورش</u> : كانت الدراسات الفولكورية فى القرن التاسع عشر وبداية العشرين متركزة على دراسة فولكور الفلاحين والريف . أما الابداع الشعرى للحضريين ، على أى الأحوال ، فلم يكن موضوعا لمثل تلك الدراسة النظامية ، بل ولم يجمع . وكان هذا طبيعيا كأحد نتائج ميول الجامعين والدارسين وأذواقهم الطبقية .

ولما كانت الفئات العاملة لم تأخذ قالبها الطبقى بعد ، لذا كان يحس فى أوائل أغانيهم المدونة الرابطة الوثيقة مع الريف موجودة بقوة . وفى أغانيهم تلك يمكن استشفاف حالتهم الاجتماعية ، ونظرتهم للحياة ، واستشعارهم لسطوة العمل .



ولقد كان سوكولوف يعالج هذه الموضوعات كلها بالتفصيل كما يعرض لجهود الباحثين السابقين مستخلصا نتائجهم ومناقشا لها ، ليقدم هو رأيه فى الموضوع . كذلك كان يؤرخ لكل نوع من الأنواع السابقة كشكل مستقل محاولا أن يرصد نشأته ونموه ثم انحلاله . ويقدم خلال ذلك النصوص المؤكدة لأفكاره وآرائه .

كما كان يحلل وسائل الصنعة الفنية فى كل نوع من تلك الانواع مبينا قوانين إنشائها ومبادىء الصياغة الشعرية بها . والآليات التى تحكم بنائها الفنى. كذلك كان يعنى عناية فائقة بتوضيح البعد الاجتماعى — الاقتصادى التاريخى للمادة التى يتضمنها كل نوع ، والدلالات الكامنة وراء تلك المادة .

وهو لايسوق كل ذلك مجردا أو بوصف نظرى بـــل يقدم نصوصا ضافية توضح ما يقوله من ناحية وتعيننا على تذوق الأعمال الشعبية والتعرف بها عن قرب معرفة عينية تفيض علينا من جمالها وبساطتها بقدر ما أخذ المؤلف بيدنا وسلك بنا بين مسالكها .

ولاننسى أن الكتاب مرجع مدرسى ،ومن هنا ، يبدو أنه كان فى بال المؤلف أن يوازن بين كمية النصوص الوافية وبين عرضه الشافى للأفكار والمبادىء والأسس.ويبدو أن هـذا أيضا كان دافعه للقوائم البيليوجرافية الشاملة التى يأتى بها عقب كل فصل لتغطى كل المجموعات ، والمنتخبات ، والأبحاث التى صدرت عن كل موضوع .

الفولكلور السوفيتي

في هذا الباب الثالث يعالج سوكولوف الأنواع والأشكال الأدبية التي سبق أن تعرض لها في الباب الثاني، محاولا أن يكشف عن التغيرات التي طرأت على الفن الإبداعي الشفوي. وهي بالطبع تغيرات لم تظهر في التو. وفي تقديرنا أنه رغم ميل المؤلف إلى التوسع في إيراد شواهد تدل على حدوث تغيرات في مضمون الابداع الشعبي وموضوعاته، إلا أن ذلك أدى به إلى ضم قصص وأشعار المناسبات، ومحاولات الأفراد أن يقدموا مؤلفات تساير العصر الجديد. ولكنه لم يكشف لنا عن دواعي اطمئنانه لأن تلك الاجتهادات ستجد صيرورتها التي تجعل منها تراثا شعبيا بالمعنى الذي ارتضاه هو للفولكلور.

وقد لاحظ أن النوع الرئيسي الذي لقي انتشارا في الفترة التالية للثورة هو « الأغنية الثورية » الحربية. وقد دخلت أغاني الطليعة الثورية التي كانت ترددها قبل الثورة ضمن محفوظ الجماهير مع ادخال تعديلات في الصياغة تناسب التحقق الثوري الحادث، والنظرة الجديدة للحياة. وبالطبع عدلت بعض الأغاني القديمة لتساير نمط الحياة الجديد. كما أثر الوضع البطولي لتلك المرحلة في الدفعة الحيوية التي حدثت للابداع الشعبي، متناولا القيادات الثورية الجديدة وانجازات البناء الاشتراكي، وعاكسا تغير مفهوم الناس للعالم وتصورهم لقوانينه.

ويلاحظ أن الابداع الجماهيري قد أخذ في النمو بشكل متعاظم نتيجة لاتساع التعليم حيث أصبح كثيرون قادرين على كتابة ابداعهم وتنمية أنفسهم فنيا

وفكريا ، وهذا يؤدى بدوره إلى التزايد المستمر فى التقارب بين الأدب الشفوى (الشعبى) والأدب المكتوب (الرسمى) .

وقد أصبح من شواغل الكتاب والفنانين فى العهد الجديد العناية بالميراث الثقافى بكل أنواعه والعمل على إتاحته ، مدركين أنه جزء من منبعهم الذى ينهلون منه . وكان من المسائل التى نوقشت بشكل واسع : كيف يمكن إيجاد تعبير جديد يتوحد مع الميراث الفنى الغنى الذى خلفته لنا القرون العديدة من الابداع الشفاهى .

ولم تختف كل الأنواع الفولكلورية التى كانت موجودة قبل الثورة ، بل استمر كثير منها فى الحياة ، وإن كان قد قل محفوظها القديم . وأبرز الأنواع الفولكلورية التقليدية التى استمرت فى التواجد بعد الثورة كانت الأمثال والأقوال والألغاز والحكاية الشعبية ، بل والبكائيات ، بالطبع بعد أن تكيفت مع الظروف الجديدة . وصارت الحياة المعاصرة ومسائلها تسود الابداع الشعبي الحديث ، وأصبح المبدعون يفضلون تناول الأشياء التى جربوها وعايشوها ، متحدثين عن التناقض بين الحياة القديمة والآمال التى تومىء بها الحياة الجديدة . لقد خرج من رحم الأنواع القديمة أشكال جديدة ، مثال ذلك ما حدث للحكايات التى تولد عنها شكل جديد يمكن تسميته « حكايات السير » ، سواء ما كان منها يدور حول حياة الراوى الشخصية « الاتوبيوجرافية » أو يتصل بحياة الشخصيات البارزة فى صنع الدولة الجديدة .

هذا من حيث الأنواع وما طرأ عليها ، ولكن أخطر الجوانب تغيرا حقيقة كان تحول الموقف النظرى نتيجة سيادة الثقافة الاشتراكية بإيمانها بالقوى المبدعة لدى كل البشر ، وإسقاطها لتميزات الطبقات المستغلة اجتماعيا وفكريا ، ساعية لبناء ثقافة جديدة تستفيد من كل الايجابيات فى التراث الانسانى .

وقد أشرنا فى الجزء الخاص بالفولكلوريات السوفيتية خلال عرض تاريخ الفولكلور — إلى بعض آثار هذه النظرة الجديدة على التعامل مع الفولكلور بجوانبه المتعددة : مادته ، ومبدعيه ، وجمهوره ، ثم العلم الذى يتناوله ومناهجه. فلقد طالعنا فى ثنايا الفصول السابقة ألوانا من الاتجاهات الجديدة التى تبرز اهتماما فريداً بجوانب الفولكلور المشار إليها . فقد رأينا كيف تعود البعوث إلى المناطق المختلفة لجمع المادة الفولكلورية ، وفقا لتخطيط علمى منظم تعاونت فى تنفيذه هيئات مختلفة يتناسب تعددها مع اتساع الرقعة الجغرافية للبلاد . ورأينا الجهود قد بذلت لترتيب المادة المجموعة وتصنيفها ونشر المحقق منها . وتعرفنا على الأقسام واللجان والهيئات العلمية التى أخذت على عاتقها العناية بالفولكلور ، وتعدد الدوريات والكتب التى تعالج مسائله . كما رأينا التغير الذى تم فى بحث الفولكلور وفق المبادىء المادية ـ الجدلية . واستشعرنا البداية لتغير تقنيات البحث فى الفولكلور واتساع ميدانه وتعميق مناهجه . فقد قرأنا ما أورده حول استخدام الخرائط فى عرض المادة الفولكلورية ، وحول التركيز على دور حملة التراث وعلى التراث الحى ، وتأثير الجمهور على إبداعه ، وما أشار إليه من بحوث فى تنميط الحكايات ودراسة موتيفاتها ، وكذا الاهتمام بضم جوانب أخرى داخل ميدان الفولكلور مثل : الرقص والموسيقى . وبالفعل فقد نمت هذه البدايات بعد سوكولوف وتدعمت على النحو الذى سنوضحه بعد .

أما بالنسبة إلى مبدعى الفولكلور فقد رأينا كيف اعتبر المبدع الشعبى منذ مؤتمر الكتاب السوفييت الأول صنوا للقصاصين والشعراء الرسميين ولقى ألوانا من التكريم . ورأينا كيف أن إحدى راويات الحكايات تجلب من إقليمها الريفى النائى لتقدم عروضا لحكاياتها الشعبية بموسكو ثم أصدر كتاب عن حياتها وإبداعها . ولم يكن ذلك الاهتمام اهتماما شخصيا بهذا المبدع أو ذاك ولم يكن مجرد « تقليعه » أو الاحتفاء « بطرفة » ، ولكنه كان من جهة تنمية لاتجاهات

أصيلة فى التقاليد الثقافية الروسية ، وكان من ناحية أخرى نتيجة لمفهوم علمى وايديولوجى يقدر دور الفنان فى الابداع ، ويصحح التوازن الذى كان مختلا بين الفنان الرسمى وزميله الشعبى .

وبالنسبة لنقل الاهتمام بالفولكلور من المجال المتخصص إلى الجماهير الواسعة لتكوين رأى عام متفهم من ناحية ولتعميق القيم الجمالية والروحية فى ثقافة الناس . رأينا لمحة تشير إلى مدى حماس الناس عندما تكونت جماعات ، حتى على مستوى القرى والمزارع ، بهدف جمع الفولكلور ونشره ولمساعدة أفرادها المبدعين فى نشر إبداعهم والتعريف به . وقد ساعد فى اشعال الحماس العام عناية الصحف السيارة بنشر الفولكلور وأبحاثه وقد قرأنا عن تخصيص البرافدا لاعداد منها للفولكلور . وأنشئت فرق لتقديم العروض الفنية الفولكلورية رقصا وموسيقى وغناء . كما وجد فى نفس الوقت البدايات ـ وإن كانت عند الاثنوجرافيين لتأسيس المتاحف التى تعرض المواد والمستخدمات التى يستعملها الشعب وأدواته اليومية .

• • •

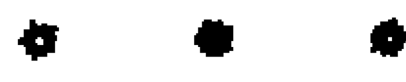
فولكلور شعوب الاتحاد الأخرى

كان من أهم انجازات العهد الجديد الاهتمام بفولكلور شعوب الاتحاد وقومياته المختلفة ، والبحث فى الصلات والتأثيرات المتبادلة بينها وكيف حطمت الظواهر الابداعية الحدود الصناعية التى كانت مقامة بينها .

وقد أثرت الثورة فى الابداع الشعبى لدى القوميات المختلفة بما أتاحه لها من جو صحى تتنفس فيه بحرية . خاصة أنه كان من بين قوميات الاتحاد ما لم يكن لها وسيلة من وسائل التعبير إلا الفولكلور إذ كانت لم تصل لمرحلة الأدب المكتوب .

ولقى غير واحد من شعراء وفنانى الفولكلور فى القوميات المختلفة عناية واهتماما فى العهد الجديد . وقد انعكست الاوضاع الجديدة على تلك الشعوب والقوميات فتغيرت نظرة الجماهير إلى الحياة واتسعت آفاق رؤيتها وتجاربها .

وقد نتج عن كل ذلك أن ظهر بين شعوب الاتحاد إبداع سوفيتى جديد « قومى الشكل اشتراكى المحتوى » .



ما بعـــد سوكولوف :

نقيس على ما يقال من أن ترجمة الشعر خيانة بالقول أن عرض كتاب مثل كتاب « الفولكلور الروسى » الضخم فى هذا الحيز لون من الخيانة . ويزيد من وطأة شعورنا بالتقصير أن الكتاب ليس من نوع كتب « الأفكار » أو « النظرية » التى يمكن تقليصها إلى محاورها الأساسية ، وبلورة الفكرة الرئيسية التى تدور حولها . وإنما « الفولكلور الروسى » مصنف مرجعى يرمى إلى تقديم عرض شامل للأوضاع الأدبية الشعبية ، متوسعاً فى تقديم شواهد من النصوص تقرب القارىء من مادة تلك الأنواع ، إلى المناحى التى يذهب إليها المؤلف .

ويعزينا أن سولوكوف قدم لكتابه بمدخل نظرى وتاريخى ، وكان هذا أحد الأسباب فى حرصنا على بسط هذا الجزء بتوسع . ويهدىء من روعنا أننا نقدم هذا الكتاب من وجهة نظر ترمى إلى التعريف بحالة الفولكلور ودراساته فى بلاده .

ولأن الكتاب مرجعى : تخللته إلى جانب نقاط القوة — ثغرات من خلالها يمكن أن تنفذ إليه بعض المآخذ . لقـــد طغى جانب التجميع فى الكتاب على جوانبه الأخرى . وسواء أكان عن صدق اعتقاد من المؤلف أم لم يكن ، فقدجاء

الكتاب متأثراً ببعض الأغراض السياسية التى تبلغ حد السذاجة من فرط « المباشرة » فيها . لقد أكثر من إيراد الاقتباسات المأخوذة عن رواد الماركسية وزعماء الدولة الجديدة التى تؤكد اهتمامهم بالفولكلور وحسن تذوقهم لنصوصه، أو يتزيد فى إيراد النصوص الفولكلورية التى ألفت عن حياتهم ومنجزاتهم . ويبدو أن ذلك جاء نتيجة تدريس سوكولوف لمادة الفولكلور فى المعاهد التربوية إبان اشتعال الثورة وتأجج الحماس لبناء الدولة الجديدة .

على أية حال فتلك مآخذ هينـــة ، ولكن الأخطر من ذلك المسائل الأساسية التالية :

١ — قلنا أن سوكولوف كان ممن يعملون مهتديا بمبادىء المدرسة التاريخية ، ثم تحول عنها إلى الأخذ بما أسماه . الاجتماعية الساذجة ، ثم عدل عن هذا الاتجاه أيضا ونقد نفسه نقداً ذاتياً مقراً بالأخطاء المنهجية والنتائج المضللة التى أدى إليها الحماس لهذا الاتجاه . ويبدو أن الزمن لم يكن أسعفه بشكل كاف ليتخلص كلية من آثار هذا الاتجاه . فنراه يسرف فى تناول المادة الفولكلورية من وجهة دلالاتها الاجتماعية — الاقتصادية ، ويدين الاتجاهات التى تركز أساساً على الجوانب الشكلية . رغم أنه — هو نفسه — أقر بضرورة إقامة توازن بين كل الجوانب ، وأن دراسة العمل الفنى لا تتكامل إلا بتناوله من كل زواياه المتعددة. وهى فى حقيقتها مستويات للدراسة متكاملة يضىء بعضها بعضا .

وقد تحققت هذه النظرة الرحبة بعد أن انتهت موجة الحماس الأولى وأفسحت الدراسات الفولكلورية فى روسيا ، والبلاد الاشتراكية ، مكاناً لكل الاتجاهات الجادة التى ترمى إلى كشف قوانين الإبداع الفنى وشروطه . ويوجد الآن — على سبيل المثال — فى رحاب معهد الدولة للدراسات الأدبية من العلماء من

يواصل الانتفاع بنتاج المدرسة الشكلية ، ويربط بين النتائج التى توصل إليها فلاديمير پروب فى تنميط الحكايات الشعبية ونتائج دراسات شتراوس وأتباعه من البنائيين(١) .

٢ — وضح لنا سوكولوف أن ميدان الفولكلور هو بإيجاز « فن القول الشفوى » الذى يبدعه جمهور الشعب أو أفراد منه ، أى أنه يقصره على « الأدب الشعبى » بالاصطلاح الذى شاع فى بلادنا . ورغم تنبهه إلى الروابط التى تربط الأدب الشعبى — مادة وعلما — بفروع فنية وعلمية أخرى ، ولم يغفل العلاقة الحميمة بين منتجات الأدب الشعبى والعادات والمعتقدات الشعبية ، لكنه ظل يعتبر كل ذلك خلفية تساعد فى فهم نصوص الأدب الشعبى وتعين على دراستها .

وحتى لا نعطى انطباعا بضيق أفق المؤلف نتيجة تركيزنا على تحديده لمادة الفولكلور ، نعيد التنبيه إلى أن سوكولوف كان ابن عصره ولم يكن فريداً فى موقعه . لقد كان هذا المفهوم هو المفهوم السائد إذ ذاك ، سواء فى الشرق أو فى الغرب . وقد يبرر ذلك ظروف نشأة الاهتمام بالفولكلور وبدايات العلم التى كانت مرتبطة بالدراسات الأدبية ، وفى نفس الوقت كانت الأثنولوجيا تتوطد كعلم يدرس عادات الشعوب ومعتقداتها وعلى العموم ثقافتها التقليدية . فوجد الفولكلوريون فى ذلك حافزاً لتكريس أنفسهم لميدان الأدب الشعبى . ومازال لهذا الاتجاه ، حتى يومنا ، أنصاره المتشددون ، بل ولا زال هذا الاتجاه يسود الدراسة الفولكلورية فى أقطار بكاملها فى الشرق والغرب . ففى الولايات المتحدة الأمريكية — مثلا — ما زال الفولكلوريون يرفضون إضافة ميادين أخرى إلى الادب الشعبى . ويعلنون أن هناك نظماعلمية أخرى أولى بمعالجتها . ولما توسعت النظرة إلى ميدان الفولكلور رأت أن يمتد إلى معالجة ظواهر التعبير الروحى فى

---

(١) انظر مقال « الدراسة التنميطية البنائية للفولكلور » — يلزار ملتنسكى العدد الثالث من مجلة « العلوم الاجتماعية » سنة ١٩٧١ — موسكو

ثقافة الشعب التقليدية ، وتتجلى هذه الظواهر فى فنون الادب والموسيقى والرقص وفى الممارسات والمعتقدات الشعبية . ثم وجد من وضع المسألة فى صيغة أخرى، تتلخص فى أن الفولكلور يهتم بالجوانب الجمالية من ثقافة الشعب التقليدية ، وعلى الأثنولوجيا أن تدرس الجوانب المادية منها . ووفقا لهذه النظرة يتناول الفولكلور تعبيرات : الادب ، والموسيقى ، والرقص ، والمظاهر الجمالية فى الزخارف والرسوم ، وما إلى ذلك مما يمكن أن يدخل فى فنون التشكيل التى يبدعها الشعب بطرائقه التقليدية ، أما ماسوى ذلك من عناصر ثقافة الشعب التقليدية فتترك للأثنولوجيا . وانطلاقا من هذا المفهوم الأخير قد يدرس نفس الشىء كلا من الأثنولوجى والفولكلورى. فالثوب، على سبيل المثال ، يدرس الفولكلورى الوحدات الزخرفية وما أشبه ، بينما على الأثنولوجى أن يدرس طرق صنعه وتناسب طرازه مع البيئة . . الخ . وقد حلت بعض البلاد هذا الازدواج بأن جمعت الفولكلور والاثنولوجيا فى معاهد بحوث واحدة . ويضم « معهد الاثنوجرافيا والفولكلور »(١) ببوخارست قطاعين كبيرين : قطاع الاثنوجرافيا الذى يبحث فى الظواهر المادية من ثقافة الشعب التقليدية ، وإلى جواره قطاع الفولكلور الذى ينقسم إلى أقسام ثلاثة : الأدب الشعبى ، الموسيقى الشعبية ، الرقص الشعبى.

وإذا كان قد وصل الحال إلى أن تتبنى اللجنة الدولية للفولكلور مفهوما يقارب المفهوم الروحى والجمالى السابق ، إلا أن علماء الفولكلور فى بلاد الشمال الاوروبى خاصة ذوى الثقافة الجرمانية ، لم يرضوا عن هذا المفهوم ، ولا زالوا يقودون

---

١ — من الجدير بالذكر أنه كان يسمى من قبل « معهد الفولكلور » فحسب .

اتجاها يرمى إلى توحيد الفولكلور بالاثنولوجيا الاقليمية ، وبهذا يصبح مجال الفولكلور فى عبارة مختصرة « ثقافة الشعب التقليدية » بكل ظواهرها الروحية والمادية ، ويبدو أن هذا الاتجاه آخذ فى بسط سيادته بين علماء الفولكلور فى غرب أوروبا وشرقها ، خاصة بعد المؤتمرات المشتركة التى تعقد بشكل دورى .

ومهما يكن من أمر هذه الخلافات التخصصية فالحادث أن الدول ، بهيئاتها العلمية والفنية، تحرص على إنشاء المعاهد ومراكز البحوث والدوريات المتخصصة فى مختلف فروع ثقافة الشعب التقليدية . وأخذت تشجع إقامة الفرق الفنية التى تقدم عروضا ، تحمل صفة الفولكلور ، فى الرقص والموسيقى والغناء . وعملت على إنشاء المتاحف ، التى تضم الأدوات والمستخدمات والعمارة الشعبية ، والتى تصور أساليب حياة شعوبها وتطور فنونها المادية وتغذيتها .

وتتفاوت الحكومات فى درجات الاهتمام بهذه المجالات ، حيث تتراوح بين السماح أو التشجيع أو الاعانة أو التبنى الكامل . ولكن هنا أيضا يمكن أن نقرر اتجاهين رئيسيين :

(ا) فى أوروبا الغربية وأمريكا يقتصر الأمر على التشجيع والاعانة ، ويحظى الجانب العلمى الدراسى بالنصيب الأكبر .

(ب) فى الاتحاد السوفيتى وأوروبا الشرقية تلقى كل تلك المجالات تبنيا من الدولة وانفاقا مباشرا ، مما جعلها تشهد نشاطا واسعا فى الشقين : البحث العلمى ، وأحياء التراث الفولكلورى، وعرضه . فالدولة هناك ترى أنها معبرة عن جماهير الشعب ، لذا فإنها تعتبر من واجباتها توسيع الفرصة أمام الثقافة الشعبية للنماء والانطلاق ، وأن تتيح نوافذ للابداع الشعبى ليزهر ، وأن تفتح القنوات

للجوانب الخصبة من التراث الشعبى لتصب فى المجرى الثقافى العام حيث تتحد فيه كل الروافد منطلقة فى تيار واحد يروى حدائق الفكر وتتأصل أزهارها ناشرة أريجها على أبناء الأمة بالقسطاس .

٣ — ولكن سوكولوف كان يفيض حماسة للبدعات الفولكلورية ، حماسة تكاد تكون مطلقة ، تشمل كل انتاج موسوم بالفولكلورية . وقد أشرنا إلى آثار « الاجتماعية الساذجة » فى هذا الحماس الغالى . إنا مهما تعاطفنا مع الشعب وتراثه لانستطيع الزعم أن كل ما أنتجه من فنون : عظيم ورائع . وفى الواقع ، أنه من منطلق تعاطفنا مع الشعب وأمانتنا له يجب أن ندرك العناصر السلبية التى شابت تراثه . ففى التراث الشعبى الكثير مما ينضح بالغثاثة ، ويعكس صورا من البلادة والجمود ، ويعبر عن وجهة نظر فى الحياة ضحلة الأعماق ضيقة الآفاق . وهذه كلها أمور لاتثير عجبا . لقد عانت جماهير الشعوب ألوانا من العسف والاستغلال على مر القرون ، وقاست الفاقة والمرض والتجهيل المتعمد والانسحاق تحت وطأة قهر الطبقات المسيطرة . وطبيعى أن ينعكس هذا فى فكرها وفنونها : ومن الأمانة مع المنهج العلمى ، ومع الشعب ، أن يكشف الفولكلوريون كل هذا . وتصبح مسئولية أخلاقية على كل من يتصدى لإعادة تقديم المادة الفولكورية أن يتنخلها ويفرز الغث من السمين ، قبل أن يضعه بين يدى الشعب من جديد .



وبعد ، فإذا كنا نهتم بالفولكلور فإن ذلك يرجع إلى أننا ندرك أنه يحوى — فضلا عن أهميته الوثائقية التاريخية الفنية والاجتماعية — جوانب ايجابية ، نأمل أن تنصب فى تيار ثقافة الشعب ، مثل الفولكلور فى ذلك مثل سائر ألوان

التراث الانسانى ، وأن تتلاقح كل روافد الثقافة الانسانية لتنتج ثقافة الشعب الموحدة ؛ حالمين بذلك اليوم الذى يصبح فيه الشعب ، جميعه ، يتمتع بثقافة متجانسة ، عندما يختفى إلى الأبد تمايز الثقافة إلى ثقافة للشعب وثقافة للصفوة ؛ ذلك اليوم الذى ستشرق شمسه على أهل ريفنا وهم يقرأون هملت والسيرة الهلالية بنفس القدر من الفهم والتذوق والمتعة .

الفصل الخامس

المدخل إلى الفولكلور الفرنسي المعاصر

دراسة لآراء وأعمال فان جنب

بقلم

الدكتورة علياء شكري

الفصل الخامس

المدخل إلى الفولكلور الفرنسى المعاصر (*)

دراسة لآراء وأعمال فان جنب

بقلم : الدكتورة علياء شكرى

أولا : مقدمة عن دراسة الفولكلور فى فرنسا :

استأثرت مختلف عناصر التراث الشعبى الفرنسى باهتمام طائفة غير قليلة من الرواد الذين جاء معظمهم من ميدان الادب . فحاولوا تسجيل بعض عناصر التراث أو الكتابة عنها بشكل عام ، ودون استفادة على أى حال بمناهج علمية مما هو معتمد اليوم لهذا الغرض . لذلك يطلق فان جنب على هذه المرحلة اسم مرحلة الرواد الأوائل، تمييزا لهم عن الرواد الحقيقيين لدراسات الفولكلور . ومن هذه الفئة نجد على سبيل المثال « رابليه » Rablais (١٤٩٤ — ١٥٥٣) يعد قائمة بألعاب الاطفال والالعاب الشعبية دون أى محاولة لتوصيف أو تصنيف تلك الالعاب . كذلك فعـــل فييون Villon فيما يخص الاقوال المأثورة إذ حاول تصنيفها حسب جرسها الموسيقى . ثم هناك طائفة من الادباء الآخرين الذين لم يقدموا للفولكلور سوى الغرائب والطرائف . ولم يحاول أحد منهم حتى ولو كان

(*) Arnold Van Gennep, Manuel de Folklore Francais contemporain, Paris, 1943 ff .

من أصل ريفي أن يكتب تقارير كاملة أو أن يبحث فى أسباب اختلاف اللهجات والمعتقدات والظواهر الشعبية فى عصره . وربما يرجع ذلك إلى أن الأمة كانت منقسمة إلى طبقتين البورجوازية والسوقة أو الأجلاف والنبلاء .

ثم اعقب تلك المرحلة الريادية العامة مرحلة ريادية حقيقية ، كانت الجهود المبذولة فيها بمثابة مقدمة طبيعة لذلك العلم الجديد . وقد تميزت تلك المرحلة باتجاهين الأول تاريخى واستمر حتى بداية القرن العشرين . ويمكن أن يقال عنه أنه اتجاه دارسى الأثريات الشعبية Antiquaires من حيث أن ممثليه كانوا يسعون إلى إثبات وجود صلة بين حضارة عصرهم وبين الحضارة الكلاسيكية أو القومية والتى لم تكن معروفة تماما حينذاك . أما الاتجاه الثانى فهو اتجاه دينى ، من حيث أن أصحابه حاولوا أن « ينقوا » العقيدة الكاثوليكية من بعض المعتقدات والممارسات التى كانوا يعتبرونها رواسب الوثنية تارة وتارة أخرى خرافات أدخلها « الأجلاف » معهم إلى حظيرة تلك الديانة الكبرى ، التى تحددت من موقع عال ، وفرضتها بالتدريج تنازليا على كل الرتب الكنيسية ، ونذكر على سبيل المثال « جيشار » Guichard فيما يخص الشعائر الجنائزية وتيير «Thiers ودوم مارتان Dom Martin للديانات الغالية . وكانت المعتقدات الشعبية تعد فى تلك الفترة باختصار خرافات أو بقايا للوثنية القديمة .

ثم جاءت المرحلة المبكرة للدراسة الفولكلورية العلمية ، ولم يشعر أوائل الفولكلوريين الحقيقيين مثل « ديلور » Dulaure وأصدقائه من أصحاب الاتجاه السابق الأكاديمى بالحاجة إلى اطلاق اسم خاص على دراسة العادات والتقاليد الفرنسية . فقد كانت هذه الدراسة بالنسبة لهم تمثل جزءا من دراسة العادات والتقاليد العالمية . وكان الاسم الذى فرض فى بادىء الأمر هو « التقاليد الشعبية » Traditions populaires الذى لم يستطع أن يمنح هذا العلم سوى قوة جزئية . وتضافرت عوامل متعددة فى اقتصار هذا العلم الجديد على

دراسة بعض عناصر الحياة الشعبية فقط دون سواها فتركز الاهتمام الأكبر على عنصر الادب الشعبى الذى كان « بيرو » Perrault رائدا مبرزا فيه . ثم كان ظهور مجموعة حكايات الاخوان جريم فى المانيا بمثابة تدعيم لهذا الاتجاه فى تناول التراث الشعبى . فنجد « لوزيل » Luzel فى مقاطعة بريتانى « وبلاديه » Bladé فى مقاطعة جاسكونيا وعدداً آخر من جامعى الحكايات والأساطير الذين يحتفظ « سيبيوه » Sebillot بمكانة هامة بينهم .

والملاحظ على ميدان دراسة الادب الشعبى أنه إذا كانت الدراسة المنهجية للحكايات الخرافية والحكايات قد ظهرت متأخرة نسبيا ، فان دراسة الأقوال المأثورة والأمثال كانت على العكس أقدم منها ، كما كانت تشكل علما ظل مستقلا لأمد طويل تحت اسم Paremiologie . ومنذ أواسط القرن التاسع عشر قام بعض الدارسين بجمع أقوال وأمثال من أفواه الشعب فى بعض أقاليم فرنسا . والجدير بالذكر هنا أن الفولكلوريين لم يدرسوا الأمثال والأقوال لذاتها أو باعتبارها مظاهر خاصة للقدرة الخيالية والادبية للشعب وإنما كذلك من حيث دلالتها على بعض الظواهر الاجتماعية كالأسرة والأخلاق والوضع الاجتماعى وارتباطها بها . إلا أنهم لم يحاولوا من جهة أخرى أن يربطوا موضوع دراستهم بميدان الفولكلور العام .

أما فيما يتعلق بالأغانى الشعبية فانه بالرغم من أنه يوجد بعض الدراسات والمجموعات التى ترجع إلى عصور سابقة فى فرنسا ، إلا أننا ينبغى أن نعترف بأن دراستها المنهجية مازالت متأخرة نسبيا فى فرنسا .

أما المعتقدات الشعبية التى تلقى الاحتقار وتوصف بانها « خزعبلات » فلم يعترف بها كموضوع للدراسة العلمية ألا فى وقت متأخر ، ويرجع بعض الفضل

فى قبولها إلى علم النفس . حقيقة أن القساوسة كانوا أول من تصدى لوصف المعتقدات والممارسات فى بادىء الأمر ، إلا أن هدفهم لم يكن الدراسة الموضوعية ، وإنما كان هناك هدف آخر معلن يتم تشجيعه رسميا وهو القضاء على الخرافات . وقد كان استبيان « ديلور » Dulaure والاستبيانات التى اشتقت منه حتى سنة ١٩٣٠ تضم آلافا من التفاصيل المتشابكة عن المعتقدات الشعبية ، تشابكا معقدا يصعب تفصيله . ثم أصبحت هذه المعتقدات تمثل اليوم أهم أركان الدراسة فى علم الفولكلور الحديث . وهذا هو « سيبيوه » أحد أئمة علم الفولكلور الحديث فى فرنسا ، يخصص مجلدات كتابه الأربعة لتناول المعتقدات الشعبية الفرنسية وبذلك يجعل من هذه المعتقدات موضوعا لعلم الفولكلور .

وفى سنة ١٨٩٥ تأسست بتأثير من « جاستون بارى » Gaston Paris وتحت رئاسة « أندريه توريه » André Theuriet جمعية الاثنوجرافيا القومية والفن الشعبى .

Sociétè d' Ethnographie nationale et d' Art populaire .

ومن الظلم الإدعاء بأن ميدان دراسة الجوانب المادية للثقافة من الأمور التى طرأت حديثا على مجال الفولكلور ، فقد أدرك الدارسون صلتها بالفولكلور من أمد بعيد منذ المعرض العالمى الذى أقيم سنة ١٨٧٨ ، وحيث كانت المجموعات المتحفية هى نقطة الانطلاق لتأسيس متحف الاثنوجرافيا ومتحف التقاليد الشعبية بقصر تروكاديرو Trocadero وهو قصر « شايو » Chaillot الآن . أما عن الدراسة المنهجية للبيوت الريفية فتظهر فى استخبار « ألفريد دى فوفيل » Alfred de Foville لأول مرة ١٨٩٤ .

وهكذا نلاحظ أن الظواهر الفولكلورية التى كانت مبعث اهتمام فى البداية هى تلك الظواهر ذات الطابع الأدبى . إلا أن قلة قليلة جدا من العلماء هى التى

حاولت أقامة علاقات بين فروع هذا العلم المختلفة من أجل انشاء تكوين عضوى للفولكلور الفرنسى (*) .أما فيما يتعلق بالعلاقة الراهنة بين علم الفولكلور والعلوم الانسانية الاخرى ، وخاصة كما يتصورها فان جنب ، فارجع إلى فقرة حدود علم الفولكلور .

وفى المرحلة العلمية الأخيرة شغل العلماء أنفسهم بمشكلة تعريف موضوع العلم وتحديد المنهج . والجدير بالذكر هنا إنه قد سيطر فى فرنسا مصطلح «اثنوجرافيا» Ethographie أمدا طويلا من الزمن بـــدلا من المصطلحات الاوربية : فولـكسكنده واثنولوجيا ، والامريكية والانجليزية : فولـكلور وانثروبولوجيا أو انثروبولوجيا ثقافية . ولم يبدأ مصطلح فولـكلور يزاحم مصطلح اثنوجرافيا ألا بعد الحرب العالمية الأولى ، حيث ظل يستخدم هو ومصطلح « التقاليـــد الشعبية » tradition populaires على قدم المساواة . ومنها اكتسبت كثير من الهيئات الدولية العاملة فى الميدان اسماءها . (وأهمها جميعا « اللجنة الدولية للفنون والتقاليد الشعبية » .

(Commission International des Arts et traditions Populaires = CIAP).

وقد تعددت بالذات محاولات الباحثين القاء الضوء على مفهوم الاثنوجرافيا خاصة فيما يتعلق بزاوية حديثنا هنا . وقد ظل مصطلح اثنوجرافيا يستخدم فى فرنسا بمعنى اثنولوجيا ، وذلك بتأثير بروكا Broca فى منتصف القرن الماضى . فيعرف سانتيف Saintyves — مثلا — الاثنوجرافيا بأنها دراسة الثقافة المادية والعقلية للشعوب البدائية ، أو حتى بأنهـــا دراسة « جميع جوانب حياة الشعوب البدائية التى تجهل القراءة والـكتابة » .وقد انتقد مارينوس Marinus قصر سانتيف الاثنوجرافيا على الشعوب البدائية . فهو يرى أن هناك أيضـــا

(*) انظر القائمة البيليوجرافيه كتاب رقم ٣٥ ص ٣٠ وما بعدها .

« اثنوجرافيا للشعوب المتحضرة » . وعلاوة على هـــذا فإن مارينوس لا يرى فرقا بين الشعوب البدائية والشعوب المتحضرة . أما « سيبيوه » Sébillot فإنه يعرف ميدان الفولكلور بأنه « الاثنوجرافيا التقليدية » .(١)

ومع أوائل العشرينات — وكما أشرنا — بدأ مصطلح فولكلور يفسح لنفسه مكانا متزايدا كاسم لهذا العلم الجديد القديم — فى نفس الوقت — فى فرنسا .(٢) واصدق نموذج لهذا التحول نجده عند فان جنب نفسه، الذى انتقل من الاثنوجرافيا إلى الفولكلور ، أو من الدراسات الانثروبولوجية العامة (والخاصة بالمجتمعات الاجنبية) إلى الدراسات الانثروبولوجية الفرنسية المتخصصة . وهكذا بـــدأ بالاثنوجرافيا متمثلة فى كتابه tabu et totémism à madagascar وانتهى بالفولكلور الحى .

هذا من حيث المنهج والنظرة العامة ، أما من حيث الموضوع ، وبالتحديد النقاط التى استأثرت بالقسط الأوفى من عناية الدارسين الفرنسيين — أن جاز أن نجمعهم كلهم تحت بند واحد — فنلاحظ أن الفرنسيين يركزون على العموم على دراسة العادات والمعتقدات الشعبية . وقد كرس عدد من كبار الاساتذة الفرنسيين — فى مقدمتهم سيبيوه وفارانياك Varagnac وفان جنب — جل جهودهم لدراسة العادات والتقاليد المرتبطة بتتابع الزمن ، سواء بتتابع دورة الحياة ، أو دورة العام بمواسمها المختلفة . فهؤلاء الدارسون يهتمون بالمعتقدات والممارسات التى تكشف تقدم الحياة من خلال مراحلها المختلفة من المهد إلى اللحد ، أو مرور العام باعياده واحتفالاته . وقد خصص فان جنب لهذا الموضوع بأكمله — علاوة على مقدمة عامة للعلم وأسسه النظرية — الجزئين الاول والثانى من كتابه «المدخل إلى الفولكلور الفرنسى المعاصر» الذى يعتبر باجماع العلماء أفضل ما كتب فى موضوعه عن الفولكلور الفرنسى ، علاوة على كونه أسهاما فى هذا العلم على المستوى العالمى .

ثانيا : فان جنب حياته ومؤلفاته :

ولد ارنولد فان جنب فى الثالث والعشرين من شهر أبريل عام ١٨٧٣ فى Savoyen وتوفى فى ٧ مايو سنة ١٩٥٧ فى بورلاران Bourg — La — Reine إحدى ضواحى باريس . والواقع أن فان جنب قد قضى سنوات عمره كأشد ما يمكن أن يكون الانسان نشاطا وحيوية وقدرة على الابتكار على نحو لا يفرغ أبدا . ولعل نظرة سريعة على حياته الخصبة تؤكد هذا المعنى الذى ذهبنا إليه . فقد التحق بعد أن أتم دراسته الثانوية فى مدينة نيس بمعهد اللغات الشرقية بباريس . ثم عمل بعد تخرجه من هذا المعهد مباشرة فى وزارة الخارجية الفرنسية . ولكن حياة الوظيفة لم تستأثر بكل طاقته وأمكانياته فنراه يتقلب فى عديد من المناصب العلمية البارزة حيث شغل فى الفترة من عام ١٩٠٧ إلى عام ١٩١٤ منصب سكرتير « المعهد الدولى للاثنوجرافيا وعلم الاجتماع » . ثم عمل استاذا للاثنوجرافيا فى جامعة نيوشاتيل بسويسرا . وعين فى عام ١٩٢٨ سكرتيرا عاما للمؤتمر الدولى للفنون الشعبية ، ثم اختير فى الفترة من ١٩٢٨ إلى ١٩٣٣ ممثلا لفرنسا فى اللجنة الدولية للفنون والتقاليد الشعبية . كما اختير منذ عام ١٩٤٤ رئيسا لاتحاد جمعيات الفولكلور فى فرنسا . وانتخب منذ سنة ١٩٥٢ رئيسا لجمعية الاثنوجرافيه الفرنسية (٣) .

ويمكننا من استعراض مؤلفاته التى تناهز الخمسين أن نتبين بعض المراحل الرئيسية داخل هذا الانتاج فنجدها تنقسم إلى مرحلة أولى سيطر عليه فيها الاهتمام بالعادات الشعبية . وابرز انتاج هذه المرحله كتابه الشهير طقوس العبور . أما المرحلة الثانيه فقد سيطر عليه فيها الاهتمام بالادب الشعبى ونظريته ، وأشهر انتاجه فيها كتابه تكوين الحكايات (*) . La formation des Légendes

(*) ترجمت Légende « حكايه » . تميزا لها عن « أسطوره » Mythe ، وأن كانت هناك ترجمة أخرى تقترح ترجمة « أسطوره » Mythe « خرافة روائية » .

المرحلة الثالثة والاخيرة هي مرحلة التنظير القائم على التسجيل الشامل والنظرة الكلية العامة إلى التراث الشعبي الفرنسي. وابرز انتاجها هو كتابنا هذا والمدخل إلى الفولكلور الفرنسي المعاصر ، الذى يعد أشهر مؤلفات فان جنب وأكثرها أهمية على الاطلاق .

على أن هذا التقسيم قد أسقط من أعتباره بعض المؤلفات الصغيرة الحجم القليلة الأهمية التى أخرجها فان جنب في مبدأ حياته العلمية ، إذ شغل في تلك الفترة باجراء بعض الدراسات عن عملات العصور الوسطى (*) وذلك فى الفترة من عام ١٨٩٧ حتى ١٩٠٢ قبل أن يتجه بكليته إلى الاثنولوجيا والفولكلور فيما بعد . وواضح أن هذه الدراسات لا تدخل في مجـــال أهتمامنا هذا ، ولا تشكل أساسا نهضت عليه أى من دراساته فيما بعد ، ولذلك يمكن إسقاطها كلية من وجهة النظر الحالية .

ولن يتسع المقام بطبيعة الحال لكى نذكر بالاسم والمحتويات كل مؤلف من مؤلفاته العديده ، ونكتفى بعرض نماذج متفرقه منها فيما يلى :

تكوين الحكايات : (**)

أصدر فان جنب هذا الكتاب الهام عام ١٩١٠ فى حوالى ٣٢٠ صفحة من القطع الصغير .وقد بدأ بتعريف الحكاية Légende (٤) بأنها رواية تدور فى مكان محدد شخوصها معروفة محددة ، وتكون موضوعات للاعتقاد . وقد اهتم بالتمييز بينها وبين الخرافة الروائية (أسطورة) Mythe فعرفها بأنها عبارة عن Légende مرتبطة بالعالم فوق الطبيعى. وأنها تعبر عن نفسها فى صورة طقوس . وعلى حين شغله هذا التمييز بين الحكاية والخرافة الروائية لم يهتم بالتمييز بين الحكاية والحكاية الدينية (Sage)(٥)

(*) انظر كتاب رقم ٦ بالقائمة البيليوجرافيه لمؤلفات الملحقة بالمقال .

(**) انظر كتاب رقم ٩ بالقائمة البيليوجرافية للمؤلفات الملحقة بالمقال .

وتعتبر التعريفات التى قدمها فان جنب ممتازة من الناحية النظرية حيث تفصل بشكل واضح بين النطاق العلمانى والمقدس . إلا أن الصعوبة تكمن فى الحقيقة فى تحديد متى وأين تكون الرواية الواحدة أو الموضوع الواحد (أولا تكون) موضوعا للاعتقاد . ولذلك تكون جميع التعريفات المطروحة صحيحة وغير صحيحة فى الوقت نفسه : فكل منها يشمل مجموعة من الظواهر دون أن يدخل فى الحسبان الحالات الوسيطة غير المتطرفة التى لا يمكن إهمالها سواء بالنظر إلى ضخامة عـــددها أو مدى انتشارها .

ويتكون الكتاب من سبعة أجزاء (يطلق على الواحد منها لفظ كتاب) بخلاف المقدمة والخاتمة . ويتناول فى المقدمة تطور وموقف دراسة الحكاية المقارنة . ويستعرض لذلك فى بادىء الأمر موضوع الدراسة المقارنة للأعمال الأدبية ثم موضوع تأثير الأدب الشرقى والأدب الشعبى على الأدب الرسمى فى بداية القرن التاسع عشر ثم يخصص الكلام فى نهاية المقدمة عن المنهج المقارن فى دراسة الحكاية .

ويبدأ الكتاب الأول باستعراض الحكاية الخرافية ، وحكاية الحيوان ، الحكاية والأساطير . ثم يتناول فى الفصل الأول دراسة الجانب النفعى للحكاية الخرافية وحكاية الحيوان . وذلك من خلال استعراض علاقة النشاط الأدبى بالأنشطة الاجتماعية الأخرى والحكاية الأخلاقية (الموعظة ... الخ) . ويركز فى الفصل الثالث على موضوع تاريخ الحكايات ويستعرض النظرية القديمة الخاصة بأقدمية الأساطير ، ويخص بالحديث من بين تلك النظريات نظرية فوندت التى ينقدها بالتفصيل . ويؤكد فى هذا الفصل بصفة عامة أقدمية الحكاية المقدسة الطقوسية .

ويخصص الكتاب الثانى للكلام عن موضوعات الحكاية ، فيعالج الانتشار الجغرافى للموضوعات ، ويشير فان جنب فى هذا الصدد إلى أنه توجد مناطق

متميزة على أساس الموضوعات . وقد لا تتفق هذه الحدود مع حدود المناطق اللغوية ، ولا مع المناطق العرقية ولا مع المناطق الثقافية المحدودة . أى أنه يريد بذلك أن يقول أن الإنتاج الموضـــوعى الشعبى يتبع خطوطا ومسارات مستقلة لا تتبع اللغة ولا الجنس ولا الثقافة ، وهو رأى يخالف اتجاه البحث السائد اليوم .

ويلاحظ فان جنب أنه يندر أن نجد منطقة معينة تخلو تماما من موضوع بعينه ، فالمناطق من هذه الناحية لا تتباين عن بعضها كثيراً من حيث الموضوعات الرئيسية ، وإنما يكون الاختلاف فى التفاصيل ، وهذه الاختلافات هى التى تعطى كل منطقة طابعها المميز .

ويتناول بعد ذلك تصنيف موضوعات الأسطورة تبعاً للمراحل التاريخية ، كما يعالج ترتيب الموضوعات فى الحكايات ويناقش فى هذا الصدد آراء كوسكان وفوندت وغيرهما .

ويعالج الكتاب الثالث حكايات العـــالم الطبيعى . فنجد فى الفصل الأول الموضوعات المفسرة للكون ، وهناك طرق ثلاث لتصوير الكون تصويرا مفسرا هى : التشبيه بالحيوان ، التشبيه بالإنسان ، والطبيعة . مما يترتب عليه وجود ثلاثة أنواع من الحكايات المفسرة للكون . ويدور الفصل الثانى حول الحكايات المتعلقة بالكواكب ، والسماء ، والأرض ، والماء . أما الفصل الثالث فخاص بحكايات الحيوانات والطيور وما إلى ذلك .

ويعالج الكتاب الرابع حكايات العالم فوق الطبيعى فيغطى حكايات الآلهة والجن . ويميز فان جنب الأنواع الثلاثة من الحكايات ، وهى : الحكايات الطقوسية والحكايات الدينية ، والحكايات التاريخية . ويغطى الفصل الثانى الحكايات الدرامية . ويتعرض فى هذا الفصل لبعض الملامح الأساسية لهذا النوع من الحكايات وأبرزها جميعا كونه سابق على الطقس الدرامى نفسه ، وتفســـيرها للشعائر الدينية ،

والبدايات الأولى للدراما الدينية ... الخ . أما الفصل الثالث فيركز على حكايات الأبطال . ويفهم المؤلف هنا الأبطال بالمعنى العام : أصحاب الديانات والقديسين والشهداء ... الخ . ويتناول فى الفصل الرابع نموذجا تطبيقيا لإحدى الحكايات ، وهى الخاصة بورقل ، فيحللها من جوانبها التاريخية ، والبنائية ، ومن حيث انتشارها ، وتنويعاتها وغير ذلك .

ويتناول الكتاب الخامس : الحكايات التاريخية ، ويهتم فى فصوله الثلاثة بتحليل القيمة التاريخية لهذا النوع من الحكايات ، باعتبارها شواهد على تاريخ مرحلة معينة من مراحل المجتمع . ويستعرض من أجل هذا طائفة من الأساطير ، والآراء المختلفة فى هذا الاتجاه .

ويعالج الكتاب السادس تكوين الموال القصصى Ballade ، ويهمنا من موضوعات هذا الباب اهتمام فان جنب بإلقاء الضوء على الانتفاع بالموضوعات (المرتيفات) الشعبية فى الأعمال الأدبية . كما يستعرض أهم مجموعات الحكايات الشعبية ابتداء من مجموعة بيرول Perrault ، والأخوان جريم Grimm ، وهانز كريستيان أندرسون Anderson .. وغيرهم .

ويمثل الكتاب السابع آخر وأهم أقسام الكتاب على الإطلاق ، إذ يتناول فيه تكوين الحكايات وانتقالها أو تناقلها عبر المكان وعبر الزمان على السواء . فيبحث أصل الأسطورة : من الحوادث الواقعية ، الرغبة فى تفسير بعض الطقوس ، من الأحلام والهلوسة ، الرؤى ، كوسيلة فى صراع الأجناس ... الخ . أما الفصل الثانى فيتناول الرواة ، خصائصهم وأنواعهم ، ويعرض أخيرا لطرف من قوانين تكوين ونشأة الحكايات ، وكثير منها لم يعد يقره عليه البحث الحالى فى الأدب الشعبى .

• • •

ومن أهم المؤلفات التي جعلت لفان جنب شهرة عالمية كتابة (طقوس العبور)(*) الذي يقع في حوالي ثلاثمائة صفحة من القطع المتوسط . وقد عرض فيه تصنيفه لمختلف الطقوس التي يمارسها الإنسان مميزا لنوع خاص من الطقوس التي وإن كانت تتباين في أشكالها فهي تتشابه في ميكانيزماتها . وأطلق على هذه الطقوس اسم « طقوس العبور » . وبهذا صك فان جنب لأول مرة هذا المصطلح الذي شاع استخدامه بعد ذلك في الانثروبولوجيا والفولكلور على السواء .

ومن الجدير بالذكر أن فان جنب قد جمع شواهد متفرقة ليدلل على نظريته الخاصة بطقوس العبور . ودعا مختلف العلماء إلى تطبيق مخططه في طقوس العبور عند دراسة بيئات أخرى . وأخيراً قام هو بنفسه بتطبيقه على فرنسا مراعيا الشروط العلمية المتطورة حيث أنه طبقه بعد مرور حوالي خمسة وثلاثون عاما من ظهور كتابه «طقوس العبور» وسوف نعرض في الفقرة «رابعا» لجانب من تفاصيل هذه التجربة الفذة التي تفيدنا في تعميق فهمنا لنظرية طقوس العبور التي اشتهر بها فان جنب .

• • •

أصدر فان جنب كتاب «الموقف الراهن لمشكلة التوتمية»(**) في عام ١٩٢٠ في ٣٦٠ صفحة من القطع الكبير . وقد حدد فان جنب هدفه في مقدمة الكتاب بأنه: «لما كان العمل الموسوعي ذو الاربعة اجزاء للسير جيمس فريزر «التوتمية والزواج الاغترابي» Totemism and Exogamy قد شمل كل الظواهر الاساسية ، فقد انطلقت هنا من نظرية فريزر (٦) ، وبعد ذلك ناقشت النقد الموجه لهذا العمل

(*) انظر القائمة البيليوجرافية ، الكتاب رقم ٨

(**) انظر الكتاب رقم ٢٣ في قائمة مؤلفات فان جنب.

ولتلك النظرية . وبعد ان اوضحت جوهرها الاساسى ، انتقلت الى استعراض النظريات العامة الأخرى مع تصنيفها كلما وجدت الى ذلك سبيلا ، تبعا للفكرة الاساسية التى تدور حولها تلك النظريات . ثم درست فى النهاية النظريات الخاصة التى بنيت أحيانا على أساس بعض العناصر التوتمية التى تعتبر عادة عناصر ثانوية أو كمالية . وأنا اعترف أن هذه الطريقة فى البحث لايلزم ان تتخذ اتجاها مستقيما مضطردا على طول الخط ، وانما يمكن أن أرجع إلى الماضى من حين لآخر . وأعرج من منطقة إلى أخرى أجمع شواهد من هنا ومن هناك . وقد بدا لى على أى حال انه من العسير أن اسلك سبيلا آخر فى البحث » . أما فيما يتعلق بتعريف التوتمية فيقول « انها كما يرى العلماء لاتزال ظاهرة غير محددة من ناحية ، وشديدة التعقيد والغموض من ناحية أخرى » ... ثم يستطرد فى تناول التعريف ، فيستعرض المحاولات المختلفة ويناقشها .

ويدرس القسم الثانى بعض احتمالات وجود رواسب توتمية فى حوض البحر المتوسط . ويوضح فى النهاية — فى الجزء الثالث من الكتاب — ما إذا كانت اغلب النظريات المتعلقة بالتوتمية تنطلق من الجانب الدينى للظاهرة . وهناك بعض النظريات التى تميل إلى ربط هذا الجانب الدينى ان لم يكن بالجانب العلمانى ، فبالجانب الاجتماعى على الأقل .

* * *

ثم هناك عدا هذه المؤلفات ذات الصلة الواضحة المباشرة بمجال اهتمام فان جنب ، وموضوع دراستنا ، مؤلفات أخرى ذات طبيعة ثقافية عامة ، لاتتصل بفان جنب كمتخصص فى دراسات دورة الحياة بقدر ما تتصل به كانسان مثقف ، وكباحث فى علم الفولكلور بصفة عامة .

من هذا مثلا كتابه : « فى الجزائر » الصادر فى باريس عام ١٩١٤ (*) . وهو

(*) انظر القائمة البيبليوجرافية كتاب رقم ١٥ . ويقع الكتاب فى حوالى ٢٠٠ صفحة من القطع الصغير . وتتوزع فصول الكتاب تبعا للاماكن التى زارها وليس تبعا للموضوعات

يحوى انطباعاته عن رحلة قام بها إلى الجزائر على مدى شهرين فى عام ١٩١١ وثلاثة أشهر فى عام ١٩١٢ . وهو لا يستهدف كما أشرنا استقصاء لجميع جوانب الحياة الشعبية أو بعض منها . وإن كان لا يخلو من كثير من الاشارات والتعليقات المفيدة عن التراث الشعبي الجزائرى بصفة عامة . وقد تنبه فان جنب نفسه إلى أن المعالجة الضافية لهذا الموضوع كانت تستوجب منه الاقامة لسنوات طويلة حتى يتسنى له مشاركة الشعب حياته على الطبيعة وفى مختلف نواحيها .



كذلك ترجم فان جنب إلى اللغة الفرنسية كتابا بعنوان : « الحالة النفسية أثناء الحمل . الأم والطفل » ، من تأليف هافيلوك إليس ، صدر فى باريس ١٩٣٦ (*) . وهافيلوك إليس من الكتاب المعروفين فى ميـــدان سيكلوجيا الجنس . ولعل ذلك أن يثير تساؤلنا عن السبب الذى دفع باحثا فولكلوريا متخصصا يحترم تخصصه مثل فان جنب إلى الاهتمام بمثل هذا الكتاب اهتماما يصل إلى حد ترجمته . الواقع أننا لا يمكن أن نفهم السبب فى هذا إلا فى ضوء ارتباط موضوع الكتاب المترجم بمجال الاهتمام الرئيسى عند فان جنب . فهو يساهم ولا شك فى فهم الجوانب النفسية والمشكلات العاطفية الانفعالية لكل من الأم والطفل فى فترة الحمل . ومن شأن فهم هذه الخلفية النفسية أن تعمق فهمنا للجوانب الطقوسية التى تسجلها تلك المرحلة من مراحل دورة الحياة . وإن شئنا أن نسوق أمثلة على ذلك نشير إلى معالجته لموضوع آثار الحمل على الجسم ، ولون الجسم أثناء فترة الحمل والدورة الدموية ، والغدد ، والتغيرات التى تطرأ على الجهاز العصبى ، والتقيؤ ، ورغبات المرأة الحامل « الوحم » .

(*) انظر القائمة الببليوجرافية للكتب المترجمة كتاب رقم ٧ ، ويقع الكتاب فى حوالى ٣٠٠ صفحة من القطع المتوسط ، ومذيل بملحق .

ثم نشر فان جنب كتاب «الدراسات المقارنة للقوميات »(*) فى عام ١٩٢٢ فى نحو مائة وعشرين صفحة من القطع المتوسط . والواقع أن اهتمام فان جنب - عالم الاثنوجرافيا والفولكلور - بهذا الموضوع ليس أمرا عارضا ، ولا هو خروج على المتوقع والمألوف فى حياة دارسى الفولكلور . فاذا كان التراث الشعبي هو صوت الأمة المعبر - كما قال الدارسون الالمان - فلا شك أن الاشتغال به لابد وأن يؤدى إلى انشغال بالقومية والقوميات . حقيقة أن الفولكلور قد أدى - وخاصة فى المانيا - إلى تدعيم النعرة القوميـــة تدعيما غير صحى وغير مقبول ، ولكن من المألوف تماما أن نجد نفس الاهتمام - وإن كان بدرجة أقل - عند الجارة والعدوة التقليدية فرنسا ، التى أتخذ فيها فان جنب من الفولكلور معبرا إلى القومية .

إلا أن مؤلفنا لا يربط مع ذلك بشكل مباشر بين القومية والفولكلور ، ولكنه يستفيد بالقطع من خبراته ودراساته الفولكلورية عند تناوله الرموز والشعارات القومية بالتحليل والدراسة ، تماما كما يستفيد من تجاربه ودراساته الاثنوجرافية فى تناول تلك الرموز القومية فى المجتمعات البدائية والمتخلفة .

ولا شك أن البحث المعاصر - خاصة من وجهات نظر إيديولوجية معينة - يدحض كثيرا مما ورد فى هـذا الكتاب عن ظروف نشأة القوميات وسماتها . ولكن هذا موضوع له مكان آخر .

أوضح فان جنب كهدف لدراسته أنه يقدم إضافة إلى علم القوميات المقارن ، وأنه بذلك يطرق مشكلة قديمـــة جديدة فى نفس الوقت ، سوف تظل محتفظة بطرافتها وبحيويتها لأمد طويل فى المستقبل . ولم يعتمد المؤلف على الوثائق المنشورة فحسب ، وإنما اعتمد كذلك على المادة التى جمعها خلال إقامته مدة أربع

(*) انظر الكتاب رقم ٢٣ فى القائمة المؤلفات

سنوات فى جنوب بولنده وغيرها من بلاد أوروبا ، ورحلاته العلمية إلى شمال أفريقيا . وقد اتضحت له فى تلك المناطق مسائل القومية بصورتها الحقيقيـــة ، بجوانبها الاستاتيكية والديناميكية . أما عن المنهج الذى التزمه فى جمع وتحليل مادة دراسته فهو ما يسميه المنهج المقارن أو المنهج الاثنوجرافى . وهو منهج حقق بالفعل فوائد قيمه فى علوم أخرى ، نذكر منها علم الاديان ، والادب ، وتاريخ الفنون ، والقانون . . . الخ .

ونظرة فان جنب إلى القومية نظرة ساذجة فى رأينا . فهو كما يقول ينظر إلى الظاهرة « على أنها ظاهرة طبيعية ، وليس كما يفعل عـــدد من رجال الدعاية أو السياسة أو المفكرين النظريين ، على أنهـا مصطنعة أو شاذة » (ص ١١) . وهى فوق هذا جتها تتعارض مع التحليلات المعترف بها اليوم المسألة القومية . ولكن هذا لا ينسينا أن فان جنب قد كتب دراسته هذه منذ خمسين عاما . ويستطرد فان جنب قائلا : « . . . تثبت الملاحظة المباشرة أن المصلحة تخضع للشعور طالما كان الاختيار الحر مضمونا ، والظروف المادية طبيعية . والأمر فى القومية ، كما هو فى الحب ، أن الشعور يسبق أولا ، وبعد أن يقع فيـــه المرء يحاول تبريره بالتفكير العقلى ، أما فى الواقع فالشعور والفكر يمضيان جنبا إلى جنب يقوى أحدهما الآخر ويدعمه . . . » (صفحة ١٢) .

كذلك يتبنى فان جنب موقفا رجعيا من الصراع ، سواء بين القوميات أو بين الأفراد والدول ، ويطالب المفكرين أن يوطدوا أنفسهم على « معايشة » هـذا الصراع . (ص ١٣) .

ويقول المؤلف فى موضع آخر : « سنحاول هنا إذن تطبيق المنهج المقارن كما وضعته علوم الإنسان خلال الثلاثين سنة الاخيرة . كما هو الحال عندما ندرس الاساطير ، والطقوس ، وصناعة الفخار والاوانى الخزفية . . . الخ ، فان الأمر يتعلق بتصنيف عدد معين من الظواهر داخل سلسلة معينة ، وهو ظواهر ينظر

الناس اليها منعزلة عن الأخرى . وأن نعمل علاوة على ذلك على تمييز الرباط الداخلى وطريقة العمل المركزية التى تهيء هذا الرباط وتوجده رغم تعـــدد الأشكال ، وتعطى للمجموعة بأكملها مظهرا خاصا ، وقدرة على البقاء والدوام . ومن أجل أن نصل إلى هـــذا الهدف ، ينبغى أن ننتقل من الشكل إلى النواة المركزية ، ومن المظهر الخارجى إلى التكوين الداخلى ،وهو الأمر الذى يضطرنا فى الحالة السابقة إلى أن نقوم أولا بدراسة مظاهر ورموز القومية ، ثم نبحث أيها تمثل عوامل التكوين. وعندما ننتهى من هذا الأمر سنحاول تحديد علاقات القومية بالاشكال الاجتماعية الأخرى ، ثم البحث عن الاتجاه الذى يمكن الظاهرة موضوع الدراسة أن تؤثر به فى مصير أوروبا والعالم » (ص ٤٧) .

ثالثا : أهم آرائه ومفاهيمه

ليس فان جنب مجرد عالم فولكلور فرنسى كبير ، ولكنه يعتبر بالإضافة إلى ذلك رائدا من رواد هذا العلم على المستوى العالمى . وقد كانت حياته الطويلة وإنتاجه الغزير نموذجا حيا ومصداقا لما نقول . وقد كان فان جنب عالما متنوع الثقافة ، باحثا كفوءا استعان فى جمع مادته بأكثر من وسيلة . فعلى الرغم من أنه قام برحلات علمية ميدانية كثيرة إلى شمال أفريقيا وجنوب بولنده وإلى جميع انحاء فرنسا تقريبا ، فقد اعتمد فى دراساته الاثنوجرافية والفولكلورية اعتمادا كبيرا على الكتب والدراسات المنشورة التى كان يستعين بها بكثير من الحذر والتدقيق . ثم مرت اهتماماته منذ أوائل الثلاثينات بمرحلة جديدة كرس فيها اهتمامه الأكبر لجمع التراث الشعبى الفرنسى . وقد اعتمد فى عمليات الجمع التى قام بها على كشوف أسئلة أعدها هو خصيصا لهذا الغرض . وإلى فان جنب يرجع الفضل فى أن علم الفولكلور فى فرنسا قد اتخذ اتجاها سوسيولوجيا واضحا.

وسوف نستعرض فيما يلى طائفة من أهم آرائه وانجازاته العلمية ، النظرية والعلمية على السواء .

حدود الفولكلور

لعل محاولة تعيين حدود هذا الميدان أن تساعدنا مساعدة أكيدة على فهم أبعاده وعناصره المكونة . وقد عرف القرن التاسع عشر علوما كثيرة كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا بعلم الفولكلور ، ولكنها بدأت منذ أوائل القرن العشرين تنفصل عنه وتستقل بميدانها وبمعاهدها ، بل وتعدل من مناهجها وأدواتها فى الدراسة والبحث .

من هذه العلوم مثلا اللغويات ، وكذلك دراسة الصوتيات ، والمورفولوجيا اللغوية ، وعلم التراكيب Syntax ، وعلم الدلالات (أو علم المعانى أيضا = السيمانطيقا Semantics) . فهذه العلوم جميعا كانت ولا زالت تتناول ضمن موادها ظواهر شعبية جماعية . وقد شعرت كثير من مدارس اللغويين بالعلاقة القرية بين علمهم وبين علمنا هذا . من هؤلاء ذلك الفريق من الباحثين الذين يهتمون بما يطرأ على معانى الكلمات ودلالاتها من تغير ، ومن يهتمون بالعلاقة بين الكلمات والأشياء ، وأخيرا (وهذا تطور جد حديث) أولئك الذين يدرسون أسماء الاعلام ، سواء كانت أسماء أماكن أو أسماء أشخاص . وقد اتخذ المؤتمر الدولى الأول الذى عقد فى مارس عام ١٩٣٨ موقفا إيجابيا من هذه الأمور جميعا . ومن الطريف أن عددا من اللغويين كان ولا يزال يعتبر علم اللغة جزءا من علم الاجتماع ، وهو نفسه ما يبرر اعتباره جزءا من علم الفولكلور (*) .

كذلك ظلت الأساليب الفنية الصناعية (التقنيات) والحرف والأدوات حتى القرن الثامن عشر تعتبر جزءا من دراسة العادات والتقاليد (تشهد على ذلك

(*) انظر قائمة المؤلفات كتاب رقم ٣٣ ص ١٢

دائرة معارف القرن الثامن عشر الشهيرة) . وكان يعزز هذا الموقف وجود ذلك النسق المغلق للطوائف المهنية . فقد كان النشاط الصناعى برمته يتخذ مظهراً تقليديا ، حيث تحدد التقاليد المتوارثة نظام العمل ، وقواعد الترقى ، ونظام التلمذة ، وحقوق الابتكار . . . . . الخ كل هذه التفاصيل التى كان يحكمها العرف المتوارث بكل دقة وإحكام . ثم جاء القرن التاسع عشر ليحاصر هذا النظام الطائفى ويقضى عليه فى النهاية، وذلك بسبب النمو السريع للصناعات الكبرى — ذات الطابع الآلى أساسا — وخلقت بدلا من ذلك طبقة بروليتارية جديدة ، لها سماتها ولها خصائصها التى ترتبط فى الواقع بموقعها على خريطة القوى الاقتصادية الجديدة ، وخاصة علاقتها بوسائل الانتاج فى ظل هذا النظام الصناعى الجديد . وكان من الطبيعى أن تكون هذه الطبقة عادات خاصة بها ، وتعددت منذ فترة ليست بالبعيدة البحوث الفولكلورية التى تستهدف استكشاف بقايا ذلك النظام الحرفى القديم فى المجتمع الصناعى الحديث ، وطلائع هذا التكوين الاجتماعى الاقتصادى الحديث فى دنيا المأثورات الشعبية(٧). واتجه بالطابع جانب كبير من تلك البحوث اساليب المحافظة على هذه الحرف والفنون الصناعية التقليدية (أو الشعبية) والحفاظ عليها والنهوض بها كلما أمكن ذلك (٨) .

على أننا نلاحظ هنا أن كثيرا من تلك البحوث لم تتجاوز على مدى المائة عام الماضية إلا مظهرا معينا من الحرف والصناعات . ويكفى أن نشير هنا إلى قيمة الدراسات الضخمة التى أجراها فريدريك لوبلاى F. Le Play ومدرسته فى الاصلاح الاجتماعى . (٩) ونجد فى هذه الدراسات المونوجرافية وغيرها معلومات عن الظروف الاقتصادية وعن الحياة العمالية سواء فى الريف أو فى المدن الصناعية الكبرى التى كانت ناشئة بعد فى ذلك الوقت . أعنى معلومات عن الأجور وعلاقتها بالتغذية والمسكن والزى وتعليم الأولاد والتلمذة الصناعية .

بينما لانجد فيها شيئا يذكر ، أو لانجد أى أشارة على الأطلاق ، عن الحياة الروحية والنفسية والجانب الطقوسى والمعتقدات والعادات والتقاليد(*) .

ثم كان من شأن التطورات السياسية والاجتماعية الكبرى التى طرأت على القارة الاوربية فيما بعد أن هوجمت الدراسات التى تتناول مناطق محلية محدودة أو اقاليم بعينها ، بحجة مناوتها للروح القومية الصاعدة أو للتكوين السياسى الجديد . وبدأت دراسة الفولكلور تتخذ محورا لها رمزا كبيرا ضخما هو « الشعب » .

ولم تنشط الدراسات الفولكلورية بهذا المفهوم الجديد — وبشكل متواضع — إلا بعد سنة ١٨٧٠ ، خاصة بعد أن انفصل علم الفولكلورعن علم الاحصاء ، وعن الاقتصاد السياسى ، وعلم التاريخ . فقد استبعدت الدراسات الفولكلورية من علم التاريخ بالمفهوم الذى حدده دارسوا التاريخ لهذا العلم فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر . ونشير هنا على وجه الخصوص إلى دراسات « علماء الاثريات » Antiquïties . على أن علماء الاثريات هؤلاء بدورهم قد تأرجحت اهتماماتهم ، فركزت تارة على بقايا العصور اليونانية والرومانية ، وركزت فى مرحلة تالية على بقايا العصور الوسطى (خاصة فى الحقبة الرومانسية) . ولا يقتصر هذا الاتجاه فى الواقع على دولة أوروبية دون أخرى ، فكما كان فى فرنسا ، كان فى ألمانيا ، وفى غيرهما من الدول الأوروبية التى عرفت الاهتمام المبكر بهذا الفرع من فروع المعرفة الانسانية . فركزت ألمانيا مثلا على دراسة الحقبة الجرمانية فى التاريخ وفى التراث الشعبى . واهتمت فى تلك المرحلة بحركة القبائل الجرمانية . الخ .

(*) قارن القائمة البيبلوجرافية كتاب رقم ٣٣ ص ١٢

وقاد هذا الاهتمام بحركة القبائل الجرمانية الدارسين إلى الكلام عن أسماء الأماكن ، ودراسة مدلولاتها وتغيراتها وما إلى ذلك (١٠) ، بحيث اكتمل هذا الفرع بشكل متقدم داخل اطار الفولكسكنده (الفولكلور) الألمانية (١١) .

أما فيما يتعلق بالأغانى الشعبية ، فنحن رغم أننا ورثنا هذه الأغانى ، أى أنه ينطبق عليها مفهوم الشعبية ، ومفهوم التقليدية ، إلا أن ذلك لايعنى مع هذا أنها ظلت تتوارث هكذا تلقائيا دون تعديل أو تحريف ،دون حذف أو إضافة. ولعل أبرز شاهد على ذلك أن كثيرا من مجموعات الأغانى الشعبية التى عرفتها فرنسا أو ألمانيا قد تعرضت لاعادة صياغة بعض عناصرها ، أو عملية استلهامها فى خلق فنى جديد ، الأمر الذى يؤيد دون ادنى غموض ماتذهب إليه فى هذا الصدد . وجدير بنا أن نشير فى هذا المقام إلى أن الأغانى الشعبية ، أو قل الفن الشعبى عموما ، كان يتعرض للاحتقار أو الازدراء — إن لم تكن الحرب العلنية — من جانب الفنون الرسمية أو ما كانت تعرف بالفنون الراقية Superior Arts . ولكن الأمر لايقتصر على الأغانى الشعبية - التى ذكرناها هنا على سبيل التوضيح فحسب — وإنما يتجاوز ذلك إلى الأدب الشعبى بعامة، الذى كان ولا يزال ميدانا بارزا من ميادين علم الفولكلور ، بل هو فى بعض المراحل التاريخية فى بعض البلاد الاوروبية وغير الأوروبية الميدان الأوحد الذى يعتقد أنه مجال علم الفولكلور(*)

أما الظواهر القانونية الشعبية — من تقاليد التحكيم وفض المنازعات وأصول المخاصمات .. الخ — فقد استأثرت، هى الاخرى بعناية رجال القانون، وأصبح القانونيون ينظرون إلى هذا الميدان باعتباره بابا من أبواب دراستهم ، وهذا

(*) كما هو الوضع فى الولايات المتحدة وفى مصر حتى وقت قريب على سبيل المثال.

وإن كان قد عزل — فى الظاهر — جزءا من أهم أجزاء التراث الشعبى عن علم الفولكلور ، إلا أنه أفضل بكثير مما لو أن علماء القانون قد ارتأوا الاقتصار على الأمور المجردة وعلى القضايا الكبرى ، دون الالتفات إلى جذور الفقه القانونى على المستوى الشعبى فى الراقات التاريخية السابقة ، أو فى الراقات الاجتماعية الدنيا. على أن القواعد القانونية الشعبية لم تدرس بشىء من الاصالة والتفصيل الاخلال القرن التاسع عشر ، وكان ذلك على أيدى المؤرخين بالدرجة الأولى (وأبرزهم جميعا الاخوان جريم Grimm وميشليه Michelet). وكذلك من وجهة نظر الاثنوجرافية مقارنة . كما اتضح لكل من تناول العادات الشعبية أهمية ماينطوى عليه بعضها من ضوابط والتزامات قانونية محددة . وهكذا حافظت تقاليد البحث الفولكلورى على الجانب القانونى والقضائى ، واستطاعت أن تستبقيه قادرا على دفعنا إلى أعمال هامة كما سبق أن أشار رينيه مونييه R. Maunier (١٢)

ولكن علينا ألا ننسى أن القانون فى مجموعه وفى أقسامه الفرعية ليس سوى جزء من أجزاء علم الاجتماع ، بمعنى انه يدرس العلاقات والعوامل التى تؤدى إلى استقرار العلاقات فى المجتمع ، سواء العلاقات بين الافراد بعضهم البعض ، أو العلاقات بين الجماعات والفرد ، أو العلاقات بين الجماعات وبعضها ، وبما اننا نتبنى وجهة نظر فان جنب Van Gennep من اعتبار ميدان الفولكلور فى جملة بابا من أبواب الدراسة فى علم الاجتماع — يختص بدراسة التراث الثقافى ، أى الثقافة الشعبية — وليس هو نفسه علم الاجتماع برمته . كذلك يجب أن نفصل فى ميدان القانون بين ماهو شعبى وماليس كذلك . ونحن نرى مع فان جنب(*) أن الفصل المتعارف عليه بين القانون العرفى Customary Law والقانون المدون ليس كافيا ، بل هو تمييز متهافت يجانبه الصواب كل المجانبة .

(*) انظر القائمة البيلوجرافية الخاصة بالمؤلفات الكتاب رقم ٣٥ ص ١٥

أما العلاقة بين علم الفولـكلور وعلم الأديان سواء الجانب التاريخى (تاريخ الأديان) أو المقارن (علم الأديان المقارن) أو السوسيولوجى (علم الاجتماع الدينى) فهى بالتأكيد علاقة وثيقة ومستمرة. وليس هناك ميدان واحد من ميادين علمنا — الفولـكلور — حتى لو كان ميدان الحرف والأدوات (سواء كانت أدوات عمل أو أدوات منزلية) لا يظهر فيه دور الاعتقاد جليا واضحا، إن لم يكن دائما فنى مناسبات معينة على الأقل . وبما أن دراسة الدين (خاصة من المنظور السوسيولوجى) جزء من ميدان علم الاجتماع ، فاننا نعتبر هذه العلاقات أمرا طبيعيا ومنطقيا تماما . وهو فى ذلك شأنه شأن علم الفولـكلور لا يستطيع الاستغناء عن علم النفس إطلاقا . ومن الخطأ أن نحاول الفصل بين هذه العلوم الثلاثة ، كما أنه من المتعذر أن نضعها فى علاقة تبعية لبعضها .

على أن هذه العلاقة الوثيقة الجلية بين الفولـكلور وعلم الأديان لا تنفى وجود خلافات عديدة بين العلمين حول أكثر من نقطة . ليس أقلها أهمية الخلاف على المناهج ، وعلى رؤية العلاقات بين الظواهر ، بل وعلى المادة التى تستأهل الدراسة (إذ يفضل علم الأديان — كما تدلنا برامج الدراسة فى معظم معاهد الأديان فى العالم — الاهتمام بظواهر « الدين الرسمى » ، بينما تستأثر ظواهر « الدين الشعبى » ، أو « المعتقدات الشعبية » بالنصيب الأوفى من اهتمام رجل الفولـكلور) . ولكن المؤكد أن كلا المجالين يفيد من نتائج الآخر ، ويستعير فى أكثر من موضع مناهجه ، وطرقه الخاصة فى المعالجة والنظر فى الظواهر .

ثم يوجد على حدود علم الفولـكلور علم آخر لم يكف عن النمو طوال عشرات السنين الماضية ، واستطاع أن يقفز قفزات واسعة فى سلم الارتقاء قل أن يشهدها علم إنسانى آخر فى مثل هذه الحقبة الزمنية القصيرة ، ذلك هو علم النفس . وهذا العلم شأنه شأن الفولـكلور يقوم على الملاحظة ، وعلى التجريب . وهو مدين

بالجانب الأكبر من تقدمه الحالى إلى استخدام المنظور السوسيولوجى من ناحية (وهو المنظور الذى يمكنه من دراسة الظواهر النفسية ليس لدى الأفراد وحسب، وإنما فى الجماعات بأنواعها) ثم هو مدين به من ناحية أخرى إلى اصطناع المنهج المقارن الذى لايقتصر على اعتبار الشعوب التى تعرف بالمتحضرة فحسب ، وإنما يأخذ فى حسابه كل الشعوب الأخرى مهما كانت درجة تحضرها أو الجنس الذى تنتمى إليه أو اللغة التى تستخدمها .

وقد قدم ليفى برول Levy—Bruhl ونقاده (١٣) اسهامات خالدة فى إلقاء الضوء على البعد النفسى للعقلية الشعبية والتفكير الشعبى . ومع أن البحث العلمى قد عدل فيما بعد كثيرا من آراء ليفى برول كما نعرف إلا اننا مع ذلك ظفرنا بنظرة جديدة مفيدة إلى هذا التراث الاعتقادى الضخم لم تكن أبدا عديمة الجدوى ، بل كان لها دورها الإيجابى فى دفع البحث بهمة فى هذا الميدان الهام من ميادين التراث الشعبى .

غير أن علم الفولكلور لايوجد برمته فى علم النفس ، ولا حقائقه متضمنه فيه كما يدعى البعض ، ذلك أن كثيرا من أوجه النشاط الشعبى تعتبر مستقلة عن التكوين النفسى والحالة العقلية لمستخدمها الفرد ، وخاصة بعض الفنون اليدوية وغيرها من الفنون . وغاية مايمكن قوله هنا أن هذه النشاطات تمس علم النفس بالمقدار الذى تدفع فيه العناصر المؤثرة الفرد إلى العمل أو تقعده عنه .

أما عن تضمن مادة علم الفولكلور فى علم الجغرافيا فهو حديث أصبح ساذجا لايمكن أن يقبله فولكلورى عاقل أو جغرافى جاد. فقد استطاع الفولكلور — شأنه فى ذلك شأن الانثوجرافيا — أن ينسلخ عن الجغرافيا ليكتسب وجودا ذاتيا مستقلا . وقد كان وصف الممارسات والعادات الشعبية ودراستها فى صورها المحلية طوال القرن الثامن عشر ، وبدرجة أقل خلال القرن التاسع عشر ، وقفا

على مستكشفى المناطق النائية المجهولة وطوائف أخرى من الجغرافيين (١٤) . كما كان هذا النوع من الدراسات فى ذلك الوقت أيضا ملكا للطبيعيين الذين كانوا يعتبرون الانسان جزءا من المملكة الحيوانية . ومن ثم اعتبروا أن دراسة الحيوان الانسانى يمكن أن تكون فى نفس مستوى دراسة العادات والتقاليد وسلوك الحيوانات الأخرى .

ونحب أن نؤكد أن هذه الاختلافات بين الفولكلور والعلوم الأخرى ليست قائمة على أساس مبدأ نظرى أو خاضعة لأفكار مسبقة أو نظريات فى تصنيف وتدريج العلوم على نحو معين ، إنما هى راجعة إلى ارتقاء أساليب الملاحظة وطرق الدراسة ، وإلى سرعة انتشار هذا النوع من الدراسات وغير ذلك من الظروف المعقدة التى لن يتسع المقام لتفصيل الحديث عنها هنا . إنما المهم أن القرن التاسع عشر قد شهد حدوث عدة أنواع من الانفصال ، نذكر منها نماذج ترتبط بموضوعنا هنا منها : انفصال الاثنوجرافيا العامة عن الجغرافيا العامة ، ثم انفصال الفولكلور القومى عن الاثنوجرافيا العامة .

وحدث أن ترك الطبيعيون الفولكلور ينمو ويسير سيره مستقلة ، أما الجغرافيون فقد رفضوا التخلى عن مواقعهم التقليدية بسهولة . ورأينا من وقت لآخر ميولا — على المستوى العالمى ، وليس فى بلد أوروبى أو أمريكى فحسب — تدعو إلى تضمين الجغرافيا علوما أخرى استقلت عنها فعلا وانفصلت واشتد عودها (*) .

من هذا مثلا ما شهده المؤتمر الايطالى العاشر للجغرافيا الذى عقد فى سنة ١٩٢٧ فى التقرير الذى قدمه الأستاذ جينو الجراناتى Gino—Algranati إلى المؤتمر بعنوان « الفولكلور والجغرافيا مجالهما وحدودهما » يقول فيه :

(*) انظر القائمة الببليوجرافية الخاصة بالمؤلفات كتاب رقم ٣٥ ص ١٦ — ١٧ .

« على الجغرافيين أن يقتصروا على دراسة أجزاء معينة من الفولكلور . إذ عليهم مثلا أن يتخلوا عن دراسة الخرافات . بينما يجب عليهم من ناحية أخرى أن يضمنوا مجال دراستهم : الأزياء ، والأعياد الدينية ، والعادات والتقاليد المرتبطة بأماكن معينة أو الشائعة بين جماعات صغرى محددة ، ثم الأشكال النمطية للمنازل ذات الطابع الشعبي . ولكن يجب أن يحذفوا من الجغرافيا فيما يتصل بالمهن الزراعية والقنص وصيد الأسماك والملاحة حتى يقصروا أنفسهم على دراسة الصناعات المحلية الصغرى ، والفنون الشعبية الدقيقة » .

وهذا هو إلى حد ما برنامج علماء الجغرافيا البشرية الألمان التابعين لمدرسة راتزل Ratzel التي اختفت الآن . وهو يمثل أيضا المبادىء الفرنسية للجغرافيا البشرية عند مدرستي جان برنيه Jean Brunhes ودومانجون Demangeon . وما من شك في أن دراسة علاقات الثقافة المادية والفنية بالأرض والمعمور تعتبر من الموضوعات الجديرة بالاهتمام . إلا أن المصطلح غير دقيق ، ذلك أن لفظة جغرافيا تعني وصف ودراسة الأرض ، والأرض هي نقطة الإنطلاق في الجغرافيا سواء كانت بشرية أو حيوانية أو نباتية . بينما الفولكلور يعتبر بالقطع أحد علوم الانسان ، وقد اثبتت جميع الدراسات في علوم متعددة منذ أكثر من قرنين من الزمان أنه إذا كان هناك ثمة كائن يمكن أن يعتبر مستقلا عن الأرض فهو الانسان . ودور الحضارة ينصب بالدرجة الاولى على تغيير ظروف البيئة الطبيعية وجعل الارض أكثر صلاحية للسكنى والحياة عليها . فينبغي إذن أن ننطلق من الانسان حيث تعتبر الارض والمناخ عوامل من مرتبة ثانية ، وفي بعض الحالات عوامل في المحل الثالث بالنسبة لفئات معينة من الناس . ويخلص فان جنب إلى أن الجغرافيا البشرية بصفة عامة لايمكن أن تشمل الفولكلور بأكمله . ثم هي من ناحية أخرى لاتقدم له سوى وثائق محدودة

وسطحية ، إلا إذا تعدت حدودها وضمت إليها هى الاخرى علم الاجتماع وعلم النفس وتاريخ الأدب وتاريخ النظم الاجتماعية . . . . الخ .

تفسير الظواهر الفولكلورية

قدم فان جنب اسهاما عظيما فى المحاولة المنهجية الرائدة التى قدمها فى كتابه « المدخل إلى الفولكلور الفرنسى» لاستعراض التفسيرات السابقة وتحديد موقفه من الاتجاهات التى كانت سائدة أيامه فى ميدان دراسة الفولكلور (*).

فيبدأ فان جنب بأن يتخذ موقفا محددا من الاتجاه التاريخى الذى كان قد اجتاز بالفعل أيامه فترة سطوته وازدهاره. ويقول أن التفسيرات الفولكلورية والنظريات العامة القائمة على وثائق أو شواهد تاريخية من أى نوع لايمكن أن تكون سوى افتراضات لا تستند إلا على معلومات ناقصة لايمكن أن تدعى لنفسها الكمال . وهو يشكك على هذا الاساس فى نظرية الرواسب الثقافية Cultural survivals برمتها ، على اعتبار أنها تقوم على الربط بين متشابهات وليس على شواهد حقيقية قاطعة .

على أن إدانة فان جنب للاتجاه التاريخى لاتقتصر على أصحاب نزعة التقدم داخل تيار التاريخ الثقافى الانسانى فحسب ، وإنما تنسحب من باب أولى على أصحاب النزعة التشاؤمية القائلين بنكوص الحضارة الانسانية بعد أن تجتاز مرحلة الازدهار وتمر بطور عنفوانها .

على أن فان جنب لايعنى بهذا الموقف هدم الاتجاه التاريخى برمته ، وهو أمر لايمكن أن يقره عليه أحد ، ولكنه يؤكد على بعض المحاذير التى يجب

(*) انظر قائمة المؤلفات كتاب رقم ٣٥ ص ٩٦

على كل من يستعين بالمفاهيم التاريخية أن ينتبه إليها ، خاصة استخدام مصطلحات مثل : « انحراف » deviation أو « فعل خاطىء » malfacon « أو تقليد رجعى » regressive أو « عودة إلى البدائية » ، أو « غموض المعنى الداخلى » . . . الخ . كذلك الأمر بالنسبة لتفسير ظاهرة راهنة وخاضعة للملاحظة المباشرة عن طريق افتراض « نمط أصلى » Prototype لها من أنماط العصور الوسطى أو العصر الرومانى أو فترة ماقبل التاريخ دون أن يكون لدينا شواهد كافيه ومقنعة بالنسبة للحلقات الوسيطة بين ذلك النمط الأصلى الفرضى وبين النمط الواقعى الموجود أمامنا على مسرح الحياة .

ويؤكد فان جنب بعد ذلك وفى ضوء ذلك أن ملكة الاختراع والقدرة على التغير ليست احتكارا لعصر معين دون سائر العصور التاريخية أو لشعب معين دون بقية شعوب الأرض . فالعصور الوسطى الأوربية قد استطاعت أن تخترع مثلما اخترعت مصر وبابل . والشعوب « البدائية » الحالية يمكن أن تتمتع بنفس الذكاء والفلسفة والعلوم التى تتمتع بها الشعوب الأوروبية حاليا . وعلى باحث الفولكلور أن يعتبر الجنس البشرى وحدة واحدة ، وألا يصدر أى أحكام إلا على أساس ظروف البيئة طبيعية كانت أو اقتصادية أو نفسية تربوية .

وقد اقتصر فان جنب فى هذا المقام على التصدى لنظريات علم الفولكلور العام أو علم الفولكلور الفرنسى العام فقط ، ولم تكن تلك هى مساهمته المنهجية النظرية الوحيدة . إذ فصل الرأى فى النظرية العامة لطقوس العبور فى مقدمة الفصل الذى عنونه « من المهد إلى اللحد » . أما نظرية الأصل الشرقى ، وخاصة الهندى ، للحكايات الشعبية ، (وهى النظرية المعروفة باسم النظرية الشرقية أو نظرية الاستعارة أو نظرية بنفى (١٥) Bentey) فقد ناقشها فى مقدمة الفصل

الذى عقده للادب . كما تناول بالمناقشة النظرية العامة العلاقة بين الشعائر الدينية الشعبية والشعائر الدينية الكهنوتية (أو الرسمية) Liturgiques' ، ونظرية الفنون الشعبية ... وغير ذلك من النظريات فى الفصول الخاصة بكل منها فى كتابنا « المدخل إلى الفولكلور الفرنسى » .

ويرى فان جنب كدارس فولكلورى أهمية مناقشته المفصلة لموضوع المناهج — إن كان مثل هذا الأمر فى حاجة إلى تبرير — بأننا كفولكلوريين لا يمكن أن نقتصر على الوصف . فهذا الاتجاه الوصفى نفسه غير ممكن التحقيق من الناحية العملية ، إذ أنه يعتبر تفسيرا نصف واع . فاختيار موضوع الملاحظة ، وطريقة الوصف جزء جوهرى من العملية التفسيرية لا يمكن أن يستهان به . وإذا لم تكن لدينا نظرية عامة ، وإذا لم نكن نستهدف من وراء الملاحظة اختبار فرض أو آخر من فروض البحث ، فاننا سوف نتعرض — كما تدلنا شواهد عديدة من تاريخ علم الفولكلور — الخلط بين ماهو جوهرى وما هو سطحى . بل اننا قد نعجز عن رؤية أى شىء مفيد ذى دلالة على الإطلاق .

وهو يعتبر هنا من بين أهداف كتابه « المدخل » أن يقدم للباحث عرضا لبعض المواقف والاتجاهات النظرية المتاحة فعلا قبل أن يخاطر الباحث بالتنظير من واقع نتائج دراسته الخاصة المحدودة ، فهو مطلب طبيعى لكل كتاب فى المدخل .

ملاحظات على التفسير النفسى

ينتقل فان جنب بعد ذلك إلى الكلام عن التفسير النفسى فى دراسات الفولكلور ، فيطلب من الباحث أن يكون على دراية كافية بنتائج البحوث فى علم النفس الفردى والاجتماعى . إلا أن فان جنب ينتقد صراحة الاتجاه

النفسى المغالى فى تفسير التراث الثقافى الشعبى ، ويضرب المثل على ذلك بمؤلفات ليفى برول ، وأبرزها جميعا « العقلية البدائية » La Mentalité Primitive.
ويلاحظ هنا أن المظاهر الشكلية الخارجية قد تنطوى على معنى خاص محتجب على الدارس الخارجى ، أو ما أطلق عليه جيرودوكسون المعنى المختفى les sens caché. ولابد للباحث عن حضارة غربية راقية أن يلتزم أقصى درجات الحذر فى التفسير النفسى لأنه لا يستطيع بسهولة أن يفكر بنفس الأسلوب التعاطفى Partioipationniste أو الترابطى Associationniste ، ولا يستطيع أن يضع نفسه تماما محل الانسان البدائى ، ولا أن ينحى جانبا كل مايعرف وكل مايدرك .

على أن فان جنب يطلع علينا برأى عجيب لا يمكن فى الواقع أى يقره عليه باحث منصف ، إذ يؤكد برغم كل تلك المحاذير أهميه الاتجاه النفسى كمركز ثقل فى مواجهة التفسير الاقتصادى للحياة الاجتماعية ، وهو يقصد التفسير الماركسى على وجه التحديد فيقول :

« أن الاتجاه النفسى يصلح على الأقل كثقل توازن للاتجاه الاقتصادى الذى أوشك فى الأزمنة الأخيرة أن يعزل الاتجاهات الأخرى تحت تأثير المذهب الماركسية » .

ملاحظات على التفسير الاقتصادى

ألمحنا من قبل إلى موقف فان جنب العام من التفسير الاقتصادى للظواهر الفولكلورية ، وهو موقف يختلف اليوم مع نتائج البحوث العلمية الحديثة فى الشرق وفى الغرب على السواء ، ويكفى أن نورد كلماته بنصها فيما يلى :

ومن الواضح أن أساليب إشباع الاحتياجات وطرق توزيع الثروات بالمعنى

الذى طرحه آدم سميث يلعب دررا ضخما فى الحياة الاجتماعية العامة . ولكن هذا الدور هو فى النهاية قليل الملاحظة كميا وكيفيا فى ميادين الفولكلور بأقصى درجة أى فى الطقوس والاحتفالات ، والمعتقدات والأدب والموسيقى الشعبية . وإذا كان لايمكن ألغاء المنفعة التكنولوجية فى الفنون الشعبية ، إلا أنه لايظهر مع هذا إلا بطريقة ثانوية ، وعلى وجه التحديد لأنها فنون . أن عنصر المشاعر لايتعارض مع العامل الاقتصادى(١). وأن المشاعر هى أكثر من المنفعة الاقتصادية التى حددت التكوين والبقاء . بل أننا نقول حددت البداية الجديدة المستمرة للفولكلور بل ولكل الحياة الاجتماعية .

اتجاه دراسة للكلمات والأشياء :

ولا يغفل فان جنب فى هذا السياق الإشارة إلى الاتجاه الاوروبى — الألمانى أساسا — المعروف باسم الكلمات والأشياء . والذى يستدله من اسم الآلة أو الأداة على تاريخها وانتشارها . ولكنه يدعو إلى التزام أقصى درجات الحذر عند استخدام هذه الطريقة فى البحث ويقول فى هذا الصدد بالحرف الواحد « إذ نجد أن شكل الكلمة لايحدد شيئا معينا بالنسبة لتاريخ وأصل الشىء الذى تعبر عنه ، كما أن شكل الشىء لا يحدد شيئا بالنسبة لتاريخ وأصل الكلمة التى ارتبطت به » . وليس معنى هذا أن فان جنب يرفض رفضا مسبقا جميع تفسيرات أصل الكلمات سواء كانت غالية أو كلتيه أو اقدم من ذلك ، ولكن المقصود فقط هو تحذير الدارس من النتائج التى يتوصل إليها بالنسبة لآلة أو أداة معينة انطلاقا من الكلمة (الأسم) أو بالنسبة للكلمة انطلاقا من الأداة أو الآلة » ليست مؤكدة بذاتها وأن الحل اللغوى ليس حلا فولكلوريا بالضرورة .

الاتجاه الجغرافى وأسلوب العرض بالخرائط

يشير فان جنب إلى أهمية النظرة المكانية إلى عناصر التراث الشعبى وما يرتبط بها من وسائل عرض خاصة متميزة أهمها جميعاً خرائط العناصر الشعبية(*) على أن فان جنب يلاحظ أن الجداول والمنحنيات والخرائط لا تشكل بمفردها تفسيراً لهذه المعطيات. فهى فى رأيه تيسر ملاحظات انتشار الظواهر فى إقليم معين. وهو يقر بأن هذه الوسيله تعد كسباً علمياً هاما لم يكن يخطر على بال دارسى الفلولكور فى القرن التاسع عشر. ويبرز على وجه الخصوص أهمية تلك الخرائط خاصة اذا قورنت بخرائط أخرى جغرافية أو سياسية أو لغويه، وكذلك إذا قورنت خريطة إنتشار عنصر شعبى معين بخرائط إنتشار عناصر شعبية أخرى. فمثل هذه المقارنة تسمح لنا بأن نرى ما اذا كان هناك تلاق ـ أى ثمة نوع من الارتباط ـ بين أكثر من ظاهرة معينة. من هذا ارتباط التنظيم الاقطاعى مثلا بظواهر معينة مميزة فى مجال الأزياء والمعتقدات وفنون الأدب . . . . . . الخ.

وهكذا ينتبه فان جنب انتباها عبقرياً إلى حقيقة أساسية من الحقائق التى كشفت عنها النظرة الكارتوجرافية إلى عناصر التراث الشعبى؛ وهى أن التقسيمات إلى أقاليم ومحافظات لا تتطابق بالضرورة مع التقسيمات إلى مناطق فولكلورية. (١٦)

ويختتم حديثه عن هذه النقطة بملاحظة يؤكد فيها مايلى :

« أن ما قصدت إليه هو أن ألفت أنتباه القارىء إلى أنه قد بدا لبعض

(*) أنظر على سبيل المثال كتاب رقم ٣٥ ج١ ،ص٢١٦ ،ص٢٦٦ ،ص ٣٢٠ ونفس الكتاب ج٢ ،ص٥٠٠ ص٤٣٨ ،ص ٥٦٨ ،ص ٦٤٠ ، حيث يستخدم فان جنب خرائط العناصر الشعبية فى تفسير بعض هذه الظواهر.

العلماء أن الخرائط هى المقصد النهائى لدراستنا . فأسلوب الترميز والعرض الكرتوجرافى ليس فى ذاته تفسيرا أو موقفاً معيناً وانما هو يزودنا فحسب بالمواد الخام التى نبنى تفسيرنا على أساسها » .

رابعاً : المدخل إلى الفولكلور الفرنسى

صدر الجزء الاول من كتاب فان جنب « المدخل لدراسة الفولكلور الفرنسى المعاصر » فى سبعة مجلدات ، ظهر المجلد الأول منها عام ١٩٤٣ ، وتوالى ظهور المجلدات الاخرى حتى صدر السابع عام ١٩٥٨ ، وبذلك بلغت صفحات هذا العمل الضخم ثلاثة آلاف ومائتى صفحة . ولا زال لهذا الجزء مجلد ثامن سيتكفل تلاميذ فان جنب وأصدقاؤه بإصداره ، وبذلك يكتمل الجزء الاول من كتاب فان جنب العظيم ، وهكذا يكون القدر قد حال دون أن يسطر فان جنب الجزء الثانى الذى كان ينوى اخراجه لهذا الكتاب (١٧) .

ويشمل المجلد الاول مقدمة عامة عن دراسة الفولكلور ومناهجه . ثم يلى هذا الجزء النظرى دراسة تطبيقية عن عادات « تتابع الحياة » من المهد إلى اللحد ، وتنتهى فى المجلد الاول عند مرحلة الخطوبة. ويشمل المجلد الثانى الجزء الخاص بالزواج والوفاة إلى جانب خريطة الانتشار الجغرافى لبعض العناصر الخاصة بهذه العادات .

وقد قدم فان جنب لهذا الكتاب بمقدمة تقع فى ثمانية فصول. يعرض فى الفصل الاول منها لبعض الملاحظات الاولية حيث يشير فان جنب للاختلافات اللغوية والسلالية فى فرنسا ، كما يوضح أيضاً الأصول التاريخية لتلك الاختلافات وفى هذا الصدد يحذر فان جنب من استخدام التعميمات الغير قائمة على دراسة الواقع .. « ويجب أن نترك الان جانبا تعميمات القرن التاسع عشر ونبدأ فى اقامة دراسة أكثر تعمقا مستمدة من ظروف الحياة الواقعية » .

كما ينبه الأذهان إلى أن أكثر الوثائق صدقا قد تعرض الباحثين لكثير من الخطأ ، نحن لانعرف على وجه الدقة العلاقة الحقيقية بين الكلمات والمعانى فنحن لانستطيع أن نؤكد أن مثل هذه الكلمة تعبر تماما عن مثل هذا المعتقد . فكلمة « الله » مثلا و « النفس » قد لاتمثل فى أذهان أولئك الناس القدامى نفس المعنى الذى تمثله فى عقولنا الحديثة ، وكذلك الأمر أيضا بالنسبة للكلمات : ديانه ، صلاة ، تضحية ، نذر ، قسم ، وغير ذلك من الكلمات » .

ثم يعرض فان جنب فى الفصل الثانى من هذه المقدمة لمسميات الفولكلور حيث كانت مشكلة الاسم تشكل فى تلك الفترة احدى المشكلات المرتبطة بالقومية والاعتزاز باللغة وما إلى ذلك . ويحاول أن يقنع المشتغلين بالفولكلور بسهولة استخدام مصطلح فولكلور الانجليزى مستعرضا كافة المصطلحات التى سبق أن استخدمت ولم تف بالغرض . ثم يعرض لمصطلحات أخرى مشتقة من اللغتين اللاتينية واليونانية . وأخيرا يحسم فان جنب هذه المشكلة على أساس عامل سهولة الاشتقاق اللغوى إلى جانب ذيوع هذا المصطلح ، وهناك أخيرا ميزة أخرى لهذه الكلمة إلى جانب جرسها الموسيقى ، وهى إمكانية تحديد الأقسام المختلفة للفولكلور بسهولة عن طريق إضافة الصفات ذ ت الاستعمال الجارى . فان جميع الأفراد يفهمون تقريبا ماالذى يمكن أن نعنيه بالفولكلور الدينى Folklore religieux والطقوسى والادبى والموسيقى والاجتماعى والقضائى والفنى . ولكن لاينبغى مع هذا أن نسرف فى استخدام هذه الامكانية فى صياغة تقسيمات فرعية كثيرة ومصطنعة . وهذا هو الخطر الذى حاولت أن أتجنبه » .

أما الفصل الثالث والخاص بحدود الفولكلور نجد فان جنب بعد أن أقر استخدام مصطلح فولكلور يحاول أن يعين حدود هذا العلم من حيث إلقاء الضوء على علاقته لبعض العلوم الانسانية الأخرى مثل : السكان ، واللغويات

والتاريخ والقانون وعلم الأديان وعلم النفس والجغرافيا والتربية . وقد سبق أن عرضنا لأهم آراء فان جنب فى هذا الصدد فى الفقرة المعنونه « حدود علم الفولكلور » . اما فيما يخص علاقة الفولكلور بعلم الاجتماع فلنلجأ لكلمات فان جنب نفسها لنطالع رأيه فى هذه المشكلة والتى لازالت لها بعض الآثار حتى يومنا هذا « ينبغى أن نعتبر علم العادات والتقاليد علما منتميا كلية لعلم الاجتماع . ولسنا نرى لماذا ادى هذا الارتباط إلى اثارة كثيرة من الجدل والنقاش . وكذلك يجب أن نربط بعلم الاجتماع علما أكثر حداثة من علمنا هذا وهو علم الجنس Sexologie وهو ميدان هام عارضت دراسته بعض الافكار المسيحية أو الأخلاقية لدرجة أنه كان ينظر إلى دراسته العلمية للأعضاء والوظائف الجنسية على أنها نوع من الإباحية » .

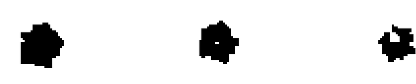
ثم حاول فان جنب أن يقدم تعريفاً لعلم الفولكلور فى الفصل الرابع يتفق ومجموع القواعد العامه التى تكونه . وبالرغم من قيام محاولات عديدة من هذا النوع من قبل ألا أن مشكلة التعريف لاتزال فى حاجة إلى مزيد من الحل، وربما لن يكون لها حل نهائى كامل على الاطلاق .

ومن الموضوعات التى جلبت على فان جنب كثيرا من النقد والتجريح اعتباره الفولكلور من العلوم البيلوجية biologique إذ يعرض لمشكلة التعريف قائلا « إن الصعوبة تزداد إذا أردنا رسم حدود معينة لأى من العلوم البيلوجية ، وأن الفولكلور ينتمى فى الحقيقة إلى هذا النوع من العلوم شأنه شان علم الاجتماع العام وفروعه المختلفة كعلم الأديان وعلم السياسة والاقتصاد أيضا شأن علم النفس حيث أن موضوع دراستها هو الكائن الحى » .

وفى نهاية استعراضه للتعريفات المختلفة للفولكلور وتقييمها يتبنى تعريف فارانياك مع بعض التحفظات ، وهكذا نجد أن مشكلة التعريف ظلت عند فان جنب دون حل واضح . أما موضوع الفصل الخامس فهو بيئات الفولكلور

فيعرض فيه لمشكلة بيئة الاستعمال (البيئة التى يستعمل فيها) وبيئة المصدر (البيئة التى نشأ فيها) عارضا لآراء عالم الفولكلور السويسرى (هوفمان كراير Hoffmann — Krayer) الذى يهتم ببيئة المصدر كما يعرض لآراء كوارول Coir ault الذى يهتم ببيئة الاستعمال . ولنطالع رأى فان جنب فى هذا الصدد: « نحن إذن مضطرون ، لكى نتجنب التناقضات، إلى القيام ببحوث متعمقة لكل حالة خاصة . . ويفترض أنه من الممكن بالتأكيد التمييز بين المصدر الفردى والمصدر الجماعى ، كما يفترض وجود موهبة معينة للخلق لدى الشعب أو الجماعة باعتبارهما شعبا أو جماعة . ويتطلب الأمر معرفة كاملة لطرق ووسائل انتقال التراث من الفرد إلى الجماعة والعكس ، وأخيرا معرفة متعمقة بفولكلور المنطقة موضوع الدراسة » .

ويناقش فان جنب أيضا مشكلة فولكلور المدينة وفولكلور القرية ويحاول أن ينفى الاتهامات التى توجه إلى دارسى الفولكلور بأنهم يقتصرون على دراسة تراث البيئات الريفية . ثم يعرض لبيئة السواحل كمصدر من مصادر الفولكلور ثم يناقش مشكلة المدرسة والفولكلور وقضاؤها على اللهجات المحلية . وفى النهاية يعرض لموضوع الإناث والذكور وفى أى المجالين نستطيع أن نجد ثروات فولكلورية أخصب . ويؤكد أن المرأة هى حاملة تراث بالدرجة الأولى كما أنها قادرة على الوصف التفصيلى لهذا التراث الذى تحمله .



أما فيما يخص الفصول الخاصة بعادات تتابع الحياة (من المهد إلى اللحد) فيتميز فان جنب ليس فقط ببراعة العرض التفصيلى للمادة وفق منهج يتميز بالضبط والإحكام إذ أنه يشير إلى كل معلومة تبعا لمكان حصوله عليها ، أى مع مراعاة البعدين المكانى والزمانى . ولكنه يتميز أيضا بأنه كان مجالا لاختبار النظرية الخاصة

بطقوس العبور . ولنعرض فى هذا المجال محور هذه النظرية مع التركيز على الجوانب التى عرضها فى كتابه هذا أى بعد مرور نحو ثلاثين عاما على صياغته نظريته هذه .

لقد حاول فان جنب أن يميز الطقوس التى تصاحب الانتقال من حالة إلى أخرى ومن عالم إلى آخر (سواء كان كونيا أو إجتماعيا) إذ أن هذه الطقوس تسير وفق قاعدة عامة أو ترتيب معين . ويعرض فان جنب مخططا تفصيليا لهذا النوع من الطقوس Schéma des Rites de Passage يعرضه فى شكل جدول.(*) وسوف نتجاوز عن التقسيمات الأولية وآرائه فيما يخص الدائرة السحرية cercle magique ونركز على الأقسام الثانوية لطقوس الانتقال إذ هى التى اهتم بتتبعها فى مجال دراسته هذه ، وقد قسمها إلى ثلاثة أنواع :

طقوس انفصال	Rites de Séparation
طقوس هامشية	Rites de Marge
طقوس تجميع	Rites d' agrégation

وقد لاحظ فان جنب أثناء عرضه المادة أن هذه الأقسام الثانوية لا تنمو بنفس الدرجة فى جميع المجالات فطقوس الانفصال تكون أكثر وضوحا فى الشعائر الجنائزية ، وطقوس التجميع تبدو واضحة فى احتفالات الزواج ، بينما تشكل الطقوس الهامشية قسما هاما فى فترة الخطوبة والحمل. ومما هو جدير بالذكر أن فان جنب لم يدع أن جميع طقوس الميلاد والتكريس والزواج . . . . الخ ليست إلا طقوس انتقال ، إذ أنه فضلا عن موضوعها العام وهو تأكيد تغيير حالة أو انتقال ، فلكل هذه الطقوس موضوعها الخاص . فمثلا طقوس الزواج

(*) انظر قائمة المؤلفات كتاب رقم ٨ ص ١٨

تتضمن طقوس إخصاب كما أن احتفالات الميلاد تحمل فى طياتها طقوس الحماية . والاحتفالات الجنائزية تحمل فى ثناياها طقوس الدفاع ، كما أن هذه الطقوس لها هدف خاص وحالى actuel يتلاحم مع طقوس الانتقال ويمتزج بها أحيانا لدرجة أننا لانعرف إذا كان أحد الطقوس التفصيلية Rites de Détail هو طقس حماية أو طقس انفصال .

وهكذا نجد فان جنب لايجرى وراء كل التفاصيل التى عرضها ولكن الذى شغله بالدرجة الأولى هو معناها الجوهرى وموقعها بالنسبة لمجموع الاحتفالات وتعاقبها مما ميزه عن سائر العلماء الذين لاحظوا التشابه بين بعض الطقوس . فقد لاحظ سدنى على سبيل المثال وهارتلاند التشابه بين بعض طقوس التكريس وبعض طقوس الزواج كما لاحظ فريزر التشابه بين بعض طقوس النضوج والشعائر الجنائزية . ولكن هرتس فقط هو الذى اهتم بتعاقب الشعائر الجنائزية . ومع ذلك نستطيع أن نعتبر أن فان جنب هو الذى ركز فقط على إقامة نظرية متكاملة خاصة بطقوس العبور .

وقد لاحظ باخ A. Bach على وجه العموم أن هناك اعتقادا بأن القوى والشرور تزداد خطورة بصفة خاصة فى فترات الانتقال من حالة إلى حالة أخرى: عند الميلاد ، والزواج ، والموت ، وتعاقب السنين ، والانتقال من فصل إلى آخر من فصول السنة . . . . ألخ . وينطوى هذا الموقف على نوع من الخوف الذى يستشعره الانسان البدائى من كل ما هو جديد . ولذلك تطلق الأعيرة النارية فى ليلة رأس السنة ، وتشعل النار عند الانقلاب الشمسى وفى نهاية السنة الزراعية عند الفلاحين فى عيد القديس مارتين Martin .

ولذلك أيضا لا ينطق الناس اسم الوليد الذى لم يعمد بعد . ويحتفل الناس بليلة الزفاف والزواج عن طريق فرقعة السوط ، واطلاق الأعيرة النارية وتحطيم أطباق الصينى المتكسرة محدثة أصواتا عاليه . ولذلك أيضا تقاد المرأة إلى حفل

زفافها محجبة الوجه تحت حماية بعض الاشخاص المدججين بالسلاح . (إذ أن الأسلحة تعتبر وسيلة للوقاية من تأثير الجان) . ولذلك يقدم للعريس يوم الزفاف عروس أخرى، أحيانا وليس ذلك من قبيل تضليل العريس ولكن لتضليل العفاريت التى يفترض فيها الغباء . . . . الخ .

وهناك بعض الوسائل السحرية العديدة التى تستهدف حماية الأحياء من أرواح الموتى الشريرة ، أو من الميت نفسه الذى يكون غاية الخطورة فى فترة الانتقال التى لم يدفن فيها بعد أو بعد الدفن مباشرة ، ولكى يمنع من العودة (حيث أنه يستطيع أن يعود ويأخذ معه بعض الاحياء) يجب أن تخرج الجثة من الباب بالأرجل أولا . وفى بعض الأحيان تدار الخشبة مرات عديدة لكى يتوه الميت عن الطريق الذى ربما يرغب فى العودة إليه . وكثيرا ما يرش الماء فى لحظة عبور النعش عتبه الباب حيث أنه لا يستطيع أن يعبر الماء، ويرجع لبس الاسود طوال فترة الحداد (الانتقال) هذه ، بحيث ينجون بأنفسهم من هجوم روح الميت عليهم التى قد تعود إلى العالم الدنيوى لاصطحاب بعض الاحياء معها على نحو ما ذكر .(١٨)

هذا وقد استأثرت طقوس العبور المرتبطة بالبلوغ جانبا كبيرا من اهتمام الدارسين. فهذه الطقوس تعتبر طقوس تكريس ، إذ تنهى بشكل رمزى فتره معينة وتعتبر إيذانا ببداية فترة جديدة . وترتبط هذه الفترة بحجز المرشح فى المجتمعات البدائية مثلا فترة معينة من الزمن وباختبارات الشجاعة وقوة الاحتمال ، وكذلك اطلاعه على بعض أمور الحياة الدينية والدنيوية .

كما يمكن أن تتضمن طقوس العبور موتا رمزيا وميلادا رمزيا للمرشح. بل أن الموت قد لا يعنى نهاية الحياة وإنما فترة إنتقال فقط . ووظيفة طقوس العبور التى تمارس فى تلك الحالة للميت هى خلق الصلة من جديد بين الأحياء والاموات.

ويدخل الكسندر كراب Krappe صلاة الشكر من أجل المرأة التى وضعت

مولودا فى قائمته لمثل هذه الطقوس ، حيث أن هذه الصلاة تعتبر طقسا ليس فقط تطهيريا رمزيا بعد الولادة ، ولكنه أيضا طقس يحرر المرأة من أهم الأخطار ومن تأثير الأرواح الشريرة .... الخ الملازمة لها بين الوضع وصلاة الشكر ، ويعيدها إلى الحالات الطبيعية للحياة اليومية .

والطقوس والاحتفالات التى تصاحب التبنى Adoption هى أيضا طقوس انتقال تتضمن فى كثير من الأحيان الدراما الرمزية للميلاد الجديد وللتسمية الجديدة .(٢٠)

وهكذا نجد أن موضوع طقوس الانتقال يثير اهتمام مختلف العلماء حتى يومنا هذا .

خامسا : فان جنب فى الميزان

استطاع فان جنب أن يمزج ببراعة بين علم الاجتماع والاثنوجرافيا (الاثنولوجيا العامة) والفولكلور إذا أنه عنى بالأطر النظرية وصياغة التعميمات القائمة على الدراسة المقارنة إلى جانب اهتمامه بالتفاصيل والجزئيات التى لم تكن تكون فقط تراكمات للمادة لارباط بينها ولكنها كانت توجه الأسس العامة وتسترشد بها .

ربما يرجع عدم اتساع شهرة فان جنب بالقدر الواجب — هذا إذا استثنينا موضوع طقوس العبور Rites de Passages — إلى هذا المزج الذى جعله مشتت الولاء وجعل كل مدرسة من المدارس لاتضعه فى موقعه الذى يستحقه .

هناك بعض المفاهيم التى جلبت عليه كثيرا من النقد والتجريح نذكر من أهمها اعتباره الفولكلور من العلوم البيولوجية . وفى الواقع أن فان جنب لم يتناول لفظة بيولوجيا كما بدأ لبعض الناقدين بمعنى التحول والتطور ولكنه تناولها

بالمعنى المحدد ، لما يخص الحياة ، والتدليل على ذلك أنه اختتم حياته العلمية بكتابه الفولكلور الحي (*) Le Folklore Vivant. نجد فان جنب في كتابه المدخل إلى الفولكلور الفرنسي لا يحاول أن يطبق المخطط الذي وضعه لدراسة طقوس العبور كاملا ، ولكنه ركز في تحليله على التقسيمات الفرعية أي طقوس الانفصال والطقوس الهامشية وطقوس التجميع فقط .

لم يحاول أن يعطي حلا مقنعا فيما يخص تداخل بعض الطقوس وصعوبة معرفة ما إذا كان هذا الطقس طقس انتقال أو تطهير . . . . . الخ

وفي النهاية يجب الاشارة إلى أن فان جنب دعم جنب دعم علم الفولكلور بالاطر النظرية والمراجع ، والببليوجرافيات ، والمناهج ، التي تفيد الباحثين في هذا الميدان البكر على مستوى فرنسا ، وعلى المستوى الاوروبي ، والعالم أجمع من حيث إمكانية المقارنة والاسترشاد بالمناهج . وفي هذا الصدد يجب أن يحتل فان جنب المكانة التي يستحقها حقيقة وربما يكون ذلك عن طريق تطبيق مخططه لدراسة طقوس العبور الذي اكتسب في مؤتمر تاريخ الأديان الذي عقد في اكسفورد ١٩٠٨ اعترافا رسميا حيث عرضه كل من سيدني هارتلاند M. Sidney Hartland وجيمس فريزر والفاندري Alphandery (**) .

(*) كتاب رقم ٣٨ من القائمة .

(**) كتاب رقم ٨ من قائمة المؤلفات ص ٢ من المقدمة

قائمة بيليوجرافيه باعمال فان جنب

أولا : المؤلفات :

1 — Tabou et totémisme à Madagascar, Paris 1904 .

2 — De l' héraldisation de la marque de propriété et des origines de balsob, Paris 1906

3 — Mythes et légendes d' Australie, Paris 1906

4 — Totémisme et Méthode comparative, Paris 1908 .

5 — Religion moeures et légendes Bd 1/V Paris 1908—1914.

6 — La décadence et la présistance des Patois, Paris 1909 .

7 — La question d' Homère, Paris 1909 .

8 — Les rites de Passage, Peris 1909.

9 — La formation des Légendes, Paris 1909

10 — Légendes Populaires et Chansons de geste en Savoie, Paris, 1910 .

11 — De la méthode à Suivre dans l' étude des rites et des Mythes, Brûssel, 1911.

12 — Etudes d'ethnographie algérienne I, II, Paris 1912—1914,

13 — Les demi - Savants Paris 1912.

14 — La Savoie Vue Par les Écrivains et les Artistes, Paris, 1913.

15 — En Algerie, Paris Mercure de France 1914.

16 — La gènie de l'organisation, Paris, 1915.

17 — Le Tissage aux cartons et son utilisation décorative dans l'Egypte ancienne, Paris 1915.

18 — En Savoie : du Berceau au tombeau, Paris 1914.

19 — Recherches sur les poteries Peintes de l'Afrique du Nord, Paris 1917

20 — Le Folklore, Paris 1924.

21 — La Nationalité gèorgienne, Paris 1920

22 — L'Etat actuel du Probléme totémique, Paris 1921.

23 — Traité comparative des nationalités, Paris 1922.

24 — Le Folkloie : coryances et coutumes populaire Francaise, Paris 1924.

52 — La tombe d'Alaric, Paris 1924.

26 — La culte populaire des Saints Franciscains en Savoie Paris 1927.

27 — Folklore du Dauphinè, Paris 1931 —1933.

28 — Culte Liturgiques et cultes populaire, Brùssel 1934.

29 — Le Folklore préhistorique de l'ancienne Savoie, Paris 1934.

30 — Le Folklore de la Bourgogne, Paris 1935.

31 — Folklore de la Flandreet du Hinaut Francais, Paris, 1935.

32 — Gostumes populaires, armes et outils carolingiens, in : Làos, Upsala, 1935.

33 — Mànuel de Folklore Francaise et des règigions Limitrophes, Paris 1937.

84 — Le Folklore de l'Auvergne et du Vàley, Paris 1942.

35 — Manuel de Folklore Francais Contemporain, Paris. Editions Auguste Picard, Tomel, P. 1/8 1943 - 1958.

36 — Note comparative sur la Cheval Jupon, Paris 1945.

37 — Folklore des Hautes Alpes, Paris 1945 — 49.

38 — Le Folklore Vivànt, Paris 1946.

ثانيا : كتب ترجمها المؤلف :

1 — F. Westermarck, Histoire du Marige, Paris 1934.
Ouvrages publiés au Mercure de France dans la collection " Etudes de Psychologie Sexuelle (Havelock Ellis) . Paris.

2 — La Pudeur. La Périodicité Sexuelle, L'auteo - érotisme, I, 1 Vol.

3 — L'inverisou séxuelle. II. 1 Vol.

4 — L' implusion sexulle, III, 1 Vol.

5 — La Selection sexuelle chez l'homme. Toucher. Odorat. Ouie, IV, Vol. I.

6 — Le Symbolism érotique. Le mécanisme de la détumescence, V, Vol. 1.

7 — L' Etat psychique pendant la grossesse. La mère et l'enfant, VI 1 Vol.

8 — L' Education sexuelle, VII, Vol. 1.

9 — L' Evaluation de l'amour, VIII, Vol. 1.

10 — La Prostitution ses causes et ses remédes, IX, Vol. 1.

11 — Lá déroute des maladies venérienne, la moralité sexuelle, X, Vol. 1.

12 — Le Mariage, XI, Vol. 1.

الهوامش :

(١) انظر ايكه هو لتكرانس ، قاموس مصطلحات الاثنولوجيا والفلـكلور ، ترجمة الدكتورين محمد الجوهرى ـ حسن الشامى ،القاهرة ،دار المعارف ، ١٩٧٢ ، مادة «اثنوجرافيا»

(٢) Funk and Wagnalls, standard Dictionary of Folklore Mythology and Legend, New York 1949, Art. French Folklore.

(٣) Bernsdorf, Internationales Soziologen, Lexikon, Stuttgart 1959, Art. Van Gennep.

(٤) تقابل الـكلمة الفرنسية Légeude الـكلمتين الألمانيتين Sage, Legede

واحيانا يفرق العلماء الفرنسيين بين . . . . Légende populare :

و . . . . (Légende haliographique (Folklorique

انظر مزيدا من التفاصيل حول هذا الموضوع

Hellmut Rosenfeld, Legend, Zweite Auflage, Stuttgart 1961.

(٥) أنظر Lutz Robrich, Sage, Stuttgart, 1966. pp. 2 ff.

(٦) أنظر جيمس فريزر ، الغصن الدهبى ، ترجمة الدكتور أحمد أبو زيد وآخرين ، المؤسسة المصرية العامة للتاليف والنشر ، القاهرة ١٩٧٠ .

أنظر المقدمة التى كتبها الدكتور أحمد أبو زيد عن جيمس فريزر

(٧) أنظر : سعد الخـادم ، الصنـاعات الشعبية فى مصر ، دار المعـارف ١٩٥٧ ص ١٩ وما بعدها .

(٨) لنفس المؤلف السابق : الخبرة اليدوية وأثرها فى التعليم الفنى ، دار المعارف الطبعة الاولى ١٩٥٦ .

(٩) أنظر أرمان كوفيلية ، مقدمة فى علم الاجتماع ، ترجمة الدكتور السيد محمد بدوى ، دار المعارف ، ص ١٤٠ .

وكذلك : تيماشيف ، نظرية علم الاجتماع ، ترجمه الدكتور محمود عود وآخرين . دار المعارف ، ص ١٩٧٠ ، ص ٧١ ، ص ٧٢ .

(١٠) A. Bach, Deutsche VolksKunde, Heeidlberg 1960 P.34

(١١) ان مصطلح الفولكسكنده Volkskunde يستخدم في البلاد الناطقة بالالمانية ، بينما يستخدم مصطلح الفولكلور في المجال العالمي وان كان أحيانا بنفس المعنى الذى يستخدم فيه مصطلح الفولكسكنده . انظر قاموس الاثنولوجيا والفولكلور السابق الاشارة إليه ، مادة « فولكسكنده »

(١٢) لمزيد من التفاصيل انظر : أرينيه مونيه ، المدخل فى علم الاجتماع ترجمة الدكتور السيد محمد بدوى ، دار نشر الثقافة بالاسكندرية ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٣ .

(١٣) L, Lévy - Bruhl, Les Fonctions mentales dans les sociétés Infériénes. Ibid: La mentalite punitive, Paris 1927. L' âme prunitive, Paris 1927.

(١٤) لمزيد من التفاصيل عن علاقة الفولكلور بالجغرافيا البشرية انظر : Jean Brunhes, La geographie Humaine, Paris, Felix Alcan 1934, pp. 764 ff.

(١٥) يورى سكولوف : الفولكلور قضاياه وتاريخه ، ترجمة حلمى شعراوى وعبد الحميد حواس ، الهيئة المصرية العامة للتاليف والنشر ١٩٧١ ، ص ٩١ وما بعدها .

(١٦) لمزيد من التفاصيل عن هذه النظرة : A. Bach, Deutsche Volkskunde Heidelberg, 1960, p. 315

(١٧) Zeitschrift fur Volkskunde, Stuttgart, 1959 II, pp. 132 ff.

(١٨) A. Bach, Deutsche Volkshunde, Heidelberg 1960 p. 304

(١٩) Walter Hirschberg, Worterbuch der Volkerkunde stuttgart 1965 Art. Ritesde Passage

(٢٠) Funk and Wagnalls, Standard Dictionary of Folklore Mythology and Legend, New York 1949, Art Rites de Passage

الفصل السادس

أمثال الشعوب

بقلم

الدكتور احمد مرسى

الفصل السادس

أمثال الشعوب — Racial Proverbs

جمعها وقدم لها : سلوين جيرني شامبيون

بقلم : الدكتور احمد مرسى

مقدمة

الأمثال الشعبية، مثلها مثل كل ألوان التعبير الشعبي الفنى ، وهو ما اصطلحنا على تسميته بالفولكلور أو المأثورات الشعبية ، تزدهر ازدهارا كبيرا فى الثقافة الشعبية للمجتمعات عامة ، حيث تقل المعرفة بالقراءة والكتابة ، ويقل الاعتماد عليهما فى انتقال الخبرة والمعرفة من فرد إلى آخر ، وحيث لا تبدو خصوصية الانسان أو تفرده فى التعبير عن نفسه . ولعلنا إذا تأملنا سلوكنا اليومى بشىء من امعان النظر ، لتبينا إلى أى حد يتأثر هذا السلوك بما توارثناه من أمثال شعبية ، وما رسخ فى وجداننا من معتقدات ، وما ألفناه من عادات انحدرت إلينا من المجتمع الذى نعيش فيه ، أما بشكل مباشر عن طريق التجربة والممارسة ، وأما بشكل مكتسب نتيجة للخبرات التى ينقلها إلينا غيرنا ملخصة فى « مثل » أو « حدوته » أو « فزورة » ...... الخ أو نتيجة للتعليم المنظم .

وقد كانت الأمثال الشعبية — ولاتزال — أكثر أشكال المأثورات الشعبية التى جذبت اهتمام الدارسين العرب فى مختلف فروع الدراسات الأدبية والاجتماعية وغيرها ، فقد اهتم بالأمثال اللغويون والأدباء ، فجمعوها منـــذ زمن طويل ،

لما رأوه فيها من ثروة لغوية كبيرة ، وايجاز حسن ، وكناية لطيفة . وقصروا اهتمامهم فى بادىء الأمر على الأمثال الفصيحة ، ومن ثم فقد جمعوا الامثال التى تسير على ألسنة البلغاء والمتأدبين ، وبمرور الزمن ، ووضوح اللهجات العامية استمر نفس الاتجاه إلى جمع الأمثال التى تشيع على ألسنة الناس العاديين فى المدن العربية المختلفة ، وفى البوادى والريف ... الخ. ومن يتصفح كتاب «جمهرة الأمثال» لأبى هلال العسكرى ، و « مجمع الأمثال » للميدانى ، وهما من أقدم ما ألف فى هذا الموضوع سوف يجد بهما ما أطلقوا عليه اسم « أمثال المولدين » وقصدوا بهـا ما عرف بعد ذلك بالأمثال العامية أو الشعبية . ويستمر الاهتمام بجمع الأمثال الشعبية ، ويسير خطوات إلى الامام ، ولكنه يظل محصورا فى اطار الجمع ومحاولة التصنيف فحسب ، وقد يبدو أحيانا اتجاه إلى التحليل والموازنه ، ولكنه لما يكتمل .

وتأتى أهمية دراسة الأمثال الشعبية من الأسباب العامة التى تدفع إلى الاهتمام بالمأثورات الشعبية عموما ، فالأمثال ــ لا شك ــ أحد الأجزاء الرئيسية فى بناء الابداع الشعبى ، بل لعلها أكثر هــذه الأجزاء وضوحا لعدم ارتباطها بمناسبة خاصة ذات مراسيم متفق عليها ، وانما تنبع الحاجة إليها أو إلى ترديدها من الموقف أو التجربة التى يمر بها الانسان ، وتحفزه إلى البحث عما يلابس هذا الموقف أو التجربة من أسلوب يلخصها به ، أو يبررها من خــلاله . وتذكر « شارلوت برون » أن الامثال قد حظيت ــ فى الحقيقة ــ باهتمام ضئيل جدا ، ولكنها تستحق دراسة مستأنية ذلك لانها تقدم وجهات النظر الحالية لأولئك الذين يستعملونها (أو يتداولونها) ، وفلسفتهم العملية فى الحياة ، ومبادئهم عن العمل ، بالاضافة إلى الأفكار المنسية التى بقيت حية فى ممارساتهم (١) » .

---

(1) Brune, Charlotte S. : The Handbook of Folklore, Sidgwick and Jackson Ltd., London, 1914, P. 280

والذى يبدو لنا أن المثل الشعبى لم يكن على هامش الاهتمام عند الدارسين العرب فحسب ، بل أنه لم يحظ بالاهتمام الذى حظى به غيره من ألوان المأثورات الشعبية كالحكاية أو الأغنية مثلا ، على الصعيد العالمى أيضا ، فبينما تقابلنا وفرة هائلة فى الأعمال التى تصدت لجمع الأمثال الشعبية ومحاولة تصنيفها ، يقابلنا على الجانب الآخر قلة شديدة فى الدراسات العلمية للأمثال . وعلى أية حال فان أهم دراستين عن الأمثال الشعبية هما على الترتيب ، العمل الكبير الذى قام به فريدريش زايلر Friedrich Seiler فى كتابه « علم الأمثال الألمانية Deutsche Sprichworterkunde » الذى صدر فى ميونيخ سنة ١٩٢٢ والدراسة القيمة التى قام بها آرشر تايلور Archer Taylor عن « المثل The Proverb » وأصدرته جامعة هارفارد سنة ١٩٣١ ، يضاف إلى ذلك العديد من المقالات والفصول فى الدراسات الخاصة بالمأثورات الشعبية عامة ، ومعاجمها .

والمثل الشعبى — كما يعرفه زايلر — « عبارات متداولة بين الناس تتصف بالتكامل ، ويغلب عليها الطابع التعليمى ، وتبدو فى شكل فنى أكثر اتقانا من أسلوب الحديث العادى (١) ». وزايلر بتعريفه هذا يخرج العبارات - التى تشبه الأمثال الشعبية عندما لا تكون متكاملة فى نفسها ، وعندما لا تتوافر فيها مقومات التعليم .

أما آرشر تايلور Archer Taylor فيرى أن المثل « جملة مصقولة محكمة البناء ، تشيع فى مأثورات الناس باعتبارها قولا حكيما » ، وأنه يشير عادة إلى

---

(1) Seiler, Friedrich ; Deutsche Sprichworterkunde, Munchen ; 1922 p. 2

وجهة الحدث ، أو يلقى حكما على موقف ماوهو أسلوب تعليمى ذائع بالطريقة التقليدية [1] .

ويرى سوكولوف أن المثل جملة قصيرة ، صورها شائعة ، تجـــرى سهله فى لغة كل يوم ، أسلوبها مجازى ، وتسود مقاطعها الموسيقى اللفظية .

وتذهب المصادر العربية إلى أنه « نوع من أنواع الادب » ، ويمتاز بايجاز اللفظ ، وحسن المعنى ، ولطيف التشبيه ، وجودة الكناية [2] « وأنه فى كل قوم خلاصة تجاربهم ، ومحصول خبرتهم ، وهو ضرب من ضروب التعبير عما تزخر به النفس من علم وخبرة ، وحقائق واقعية ، وهو بذلك يختلف عن الشعر الذى يعد الخيال عنصرا أساسيا فيه كما أنه يتميز عن غيره من أنماط التعبير « بالايجاز ، ولطف الكناية ، وجمال البلاغة [3] » .

وهكذا يمكن لنا أن نستشف من هذه التعريفات أنها ركزت على نقطتين أساسيتين ، أولاهما : شكل المثل ، وثانيتهما : وظيفته ، وأن كانت التعريفات العربية قد ركزت على الشكل أكثر مما ركزت على الوظيفة ، كما اشارت إلى مضمونه فى عبارات فضفاضة عامة .

---

1 — TAYLOR, ARCHER STANDARD DICTIONARY OF FOLKLORE MYTHOLOGY. and LEGEND, FUNK and WAGNALLS CO. N.Y. 1950 Vol 2. P. 602

(٢) أحمد أمين — قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية — لجنة التأليف والترجمة والنشر — القاهرة ١٩٥٢ — ص ٦١ .

(٣) جلال الحنفى — الأمثال البغدادية ، بغداد ١٩٦٢ ، — المقدمة ص ٣ .

والحقيقة أن تعريف المثل ليس أمرا يسيرا ، فمن الصعب تعريفه تعريفاً شاملا ، جامعا مانعا ، ذلك أنه يشترك مع غيره من أنماط التعبير الشعبية الفنية فى بعض خصائصه ، أن قربا أو بعدا . فاذا قيـــل أنه جمـــلة قصيرة عند تحليل شكله ، فإن هذا ينطبق على اللغز أيضـــا ، وأن كان المثل جمـــلة مكتفية بنفسها على عكس اللغز الذى يقتضى إجابة أو حلا ، حتى يكتمل المعنى وإذا قيل أنه يحتفظ بقدر من الايقاع انطبق ذلك أيضا على الأغنية ، وعلى اللغز، على اختلاف بينهما فى الدرجة . كما أنه إذا وصف بجودة التشبيه والكناية ... الخ اشترك مع الانماط الاخرى أيضا فى ذلك . ومن ثم يمكن القول بشىء من التجاوز أن المثل « عبارة قصيرة تلخص حدثا ماضيا ، أو تجربة منتهية ، وموقف الانسان من هذا الحدث أو هذه التجربة فى أسلوب غير شخصى وأنه تعبير شعبي يأخذ شكل الحكمة التى تنبنى على تجربة أو خبرة مشتركة » . ولا نزعم أن مثل هذا التعريف إذا جاز لنا أن نسميه بذلك الاسم ـ قد أتى بجديد تماما ، ذلك أن الأمر ليس بالسهولة التى قد يبدو بها وربما كانت المشكلة الرئيسية فى الدراسات الانسانية عامة ، والفنية منها خاصة ، هى مشكلة التعريفات الدقيقة المحددة . وتبرز هذه المشكلة بشكل واضح فى مجال المأثورات الشعبية عند دراستها، ذلك أن المادة رغم خضوعها لتقاليد فنية راسخة ومستقرة ، إلا أن تعدد الصور والاشكال والأطر ، يجعل من الصعب أن يكون هناك قول فصل فى هذا الشأن .

من هنا تأتى أهمية مثل هذا الكتاب الذى يضم نماذج من أمثال الشعوب ، فى التعريف بأحد المناهج العلمية فى الجمع ، بالاضافة إلى أهمية المقدمات التى قدم بها مجموعة من المتخصصين لمجموعات الأمثال التى يضمها الكتاب .

* * *

ظهرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب سنة ١٩٣٧ ، وأعيد طبعه ثلاث مرات سنة ١٩٥٠ ، سنة ١٩٦٣ ، سنة ١٩٦٦ ، وهو يقع فى حوالى ٣٠٠ صفحه من الحجم الكبير .

ويضم الكتاب مجموعات من الأمثال الشعبية تشمل ١٩١ بلداو مجموعة بشريه إلى جانب عدد كبير من الفهارس المتخصصه ، فهناك فهارس جغرافية ولغوية وموضوعية، بالاضافة إلى قوائم ببيلوجرافيه وافيه تشتمل على عدد ضخم من مجموعات الامثال الشعبية التى صدرت حتى وقت ظهور الكتاب وهى تكاد تغطى شعوب العالم كله ، مما يضع بين يدى الباحث فى هذا المجال ثروة لابأس بها .

وقد بذل الدكتور شامبيون الذى قدم لنا هذا الكتاب جهدا ضخما تحدث عنه فى مقدمته التى لاتقل أهمية عن الكتاب نفسه ، فهى توضح منهجه الذى اتبعه فى تصنيف الأمثال الداله على المجتمعات والشعوب كما توضح وجهة نظر المصنف فى مجموعات الامثال التى أطلع عليها ، ونقده لها وتعطينا صورة واضحه لاستقرائه الواسع لأمثال الشعوب ، وتتبعه لكلمة مثل فى جميع اللغات واللهجات التى تمثل الشعوب والمجموعات البشرية التى وردت أمثالها الشعبيه فى هذا الكتاب ، مما يجعل الكتاب موسوعة ضخمه لا غنى للمتخصصين فى الدراسات الفولكلورية عنها ، خاصة عند المقارنه ، كذلك هى لاغنى للقارىء العادى عنها أيضا .

ويتتبع الدكتور شامبيون كلمة « مثل » فى جميع اللغات واللهجات تقريبا بشكل لم يسبق لباحث قبله — فى حدود علمنا — مما يجعلنا نقف على معنى هذه الكلمة واستعمالاتها عند شعوب كثيرة . فكلمة « مثل » فى العربية تعنى « مثلا شعبيا» «تشبيها» «وجه شبه» ، أو « يجعله مشابها له » . وهى تعنى أساسا « التشبيه» ، أو «حكاية رمزية ذات مغزى أخلاقى ، تصف تصرفا انسانيا

معينا فى صورة كلامية ، وهى بهذا المعنى تقريبا فى اللغة العبرية واللغة السواحيلية . وهى فى اللغات البلغارية والصربوكرواتيه والروسية تعنى مايقابل المصطلح الانجليزى « By—Word » أى كلمة « جانبية أو هامشية » . أما فى التشيكية فانها تعنى نفس المعنى وأن كانت تشترك مع معنى الكلمة فى العربية فى أنها قد تعنى «قصة ذات مغزى أخلاق » أو «قصة دينية رمزية أو تشبيها» . ويوجد فى اللغة الصينية كلمتان تستخدم أحداهما فى اللغة الأدبية وتعنى «الكلمات المصقولة» ، وهو نفس المعنى فى السنسكريتيه والسيامية ، والثانية فى اللهجة العامية وتعنى « الكلام الشائع أو الأقاويل الشائعة » . وأما فى لغة الملايو ، واللغة الجورجية ، فتستعمل الكلمة للدلالة على « المثل الشعبى والقصة الدينية ذات المغزى الأخلاق » . وعادة ماتبدأ الامثال الشعبية فى لغة الملايو بكلمات كـ « مثل » أو « لوكانت » أو بمثل هذا التعبير « كما يقول الحكماء » . وفى استونيا ، وإيرلندا ، فان معنى كلمة مثل هو « كلمة قديمة » ولكن « كلمة » فى الايرلندية مستخدمة بمعناها البدائى الذى يعنى «القول» ومن ثم يصبح المقصود هو « القول القديم الذى يتناقله الناس من أفواه من سبقوهم منذ القدم » . وهو نفس مانجده فى لهجة توسكانيا ، فان الكلمة تعنى شيئا يعاد قوله ، فأحد الأجيال يردده المرة تلو المرة للجيل التالى حتى يحتفظ به دون أن ينساه وهكذا . وهذا المعنى قريب من معنى الكلمة التركية التى تعنى « أقوال الأجداد أو أقوال القدماء وكلمات الكهول » ، والتى تستخدم أيضا للدلالة على ما قصده بالمثل الشعبى .

ويستخدم المجريون الكلمة لتدل على « الأقوال الشائعة أوالعادية ، وضرب المثل ، والجمل العامة » . أما فى لهجة جابو ، فانها مستخدمة لتعنى أيضا قصة دينية ذات مغزى أخلاق ، أما المعنى الحرفى للكلمة فانه يعنى « الاخذ من الأشياء القديمة » ، ويبدو أنها تقصد إلى تطبيق موقف قديم على آخر فى الحاضر . وفى

الفارسية ـ كما فى كل اللغات الإسلامية ـ فان جذر الكلمة « مثل » ولذلك فان المثل الشعبى عبارة عن « قول يذكرنا بشىء آخر » . والكلمة عند الزولو ، تعنى القول الجارى أو الشائع ، أو قولا يوحى بمعنى مستتر » . أما فى اليابانية فان المقصود بها « الكلمة المؤثرة » . وفى لغة الهوسا فالكلمة تدل على « الأمثال والأقوال الحكمية والتورية ، ومحاولة اخفاء الكلمات أو تمويه معانيها » . ويقول الهوسا أن « هذه الكلمة كانت هى بداية الكلمات التى تؤخذ وتلخبط حتى لايستطيع الانسان أن يعرف معناها الحقيقى . وأخيرا فهى تعنى فى اللاتينية حرفيا « الكلام الشائع » ، ولكن هناك كلمة أخرى تستعمل للدلالة على نفس المعنى ولكنها تعنى « قولا « استخدم فيه التعبيرات ـ البلاغية بدلا من الكلام العادى الشائع » .

وهكذا يتضح لنا أن الشعوب جميعا على اختلاف بيئاتها ولغاتها قد استخدمت الكلمة لتدل على معانى متقاربة فهى تعنى الكلام الذى يشيع بين الناس ولكنه يختلف درجة عن لغة الحديث اليومية ، ويحمل فى طياته خبرة الأجداد وحكمتهم . كما أن هذا الكلام ليس هو الكلام العادى الواضح ولكنه يتصف بنوع من التورية أو الغموض الذى لايصل إلى التعمية التى تقف حائلا بين الانسان وبين فهم مدلوله أو معناه » . وتعنى الكلمة أيضا « مغزى أخلاقيا وعبرة مستمدة من تجارب الناس وخبراتهم ، كما تحمل فى طياتها معنى المشابهة والمماثلة التى تجعلها صالحة لاستحداث المطابقة بين محصلة التجربة أو الخبرة الماضية وبين الموقف الحاضر » .

* * *

إن الدكتور « سلوين شابيرون » تصيبه الدهشة ـ وهو محق فى ذلك ـ عندما يسأله كثير من المثقفين عن ماهيه المثل الشعبى ؟ ، وهل هذه الأمثال التى يتحدث عنها فى كتابه من اختراعه الشخصى او من تاليفه ؟ وهو يعزو ذلك

إلى الجهل الذى أصبح منفشيا بين كثير من الناس ، مما جعلهم ينسون الأمثال ،أو بمعنى أصح لايتبينون أهميتها ومن ثم ، يهملونها ، ولا يكادون يعرفونها .وهو فى نفس الوقت يلتمس لهم العذر فى جهلهم هذا . لأنهم فى رغبتهم الجادة لمعرفة « المثل الشعبى » وتبين أهميته العلمية ، يخوضون فى بحر خضم واسع من العبارات التى تتكون عادة من وحدات غير منتظمة ولامتناسقة من الكلمات العامية ، والتعبيرات غير المفهومة ،والألغاز ، مما يودى بهم آخر الأمر إلى الضياع .وهو يشير بذلك ، إلى ماسوف يوضحه بنفسه بعد ذلك ، إلى أسلوب الجمع غير المنظم، والذى لايخضع لمنهج علمى ، فى جمع الأمثال الشعبية وترتيبها والتعريف بها ...الخ. ويضرب على ذلك مثلا بما عاناه عندما ذهب إلى المتحف البريطانى لكى يطلع على مجموعات الأمثال الشعبية . ولشد ما كانت دهشته عندما وجد أن كثيرا منها لم يقرأ ، بل لم تفصل صفحاته عن بعضها البعض فيقول : « أن سكين فتح الكتب كانت أكثر أهمية له من القلم حينذاك » . لعل دهشته قد ازدادت فتحولت إلى فزع شديد — على حد تعبيره — مما اطلع عليه ، فقد وجد مجموعات كثيرة من الأمثال الشعبية لاتضم شيئا ذا قيمة ، ويضرب على ذلك أمثلة بمجموعات برتون ستيفنسن Burton Stevenson وجورنى بنهام Gurney Banham وجون بارتلت John Bartlett ، ويرى أنها لن تطبع مرة أخرى مطلقا ، شأن الكتب التى لاقيمة لها ، على العكس مما يحدث للكتب القيمة الهامة التى تؤثر فى المعرفة والتى يعاد طبعها مرات ومرات . ويستشهد بنص رسالة العالم الشهير الراحل فويسلاف بتروفتش Woislav Petrovitch التى أرسلها إليه عندما طلب المصنف إليه أن يكتب مقدمة لمجموعة أمثال شعبية يوغوسلافية ضمها مصنفه لكى يؤكد صعوبة الوصول إلى شىء ذى جدوى من هذه المجموعات . والحقيقة أننا سنقف عند رأى فويسلاف بتروفتش لأهمية صاحبه ، فهو صاحب دراسات

عديدة فى هذا المجال ، وهو يشير فى خطابه إلى عقم كثير من الدراسات التى تصدت للمثل الشعبى ، وتفاهة كثير من مجموعات الأمثال المنشورة آنذاك فيقول « لقد كان على أن أقرأ دون ملل ، وأن أبحث دون كلل ، ساعة بعد ساعة ، فى صفحات عديدة كى أعثر على مثل شعبى واحد يستحق أن أستبقيه ، ولآخذ — على ذلك مثلا — المصادر التى استخدمتها ، فمرجع « سلافيكوف Slavikov » مكون من مجلدين يحتويان على ٢٢,٠٠٠ مثل ومجموعة « شولوخوف Cholakov » تتضمن ٨٠٠٠ مثل أما مختارات « آلتمان Altmann » فهى تحتوى على حوالى ٤٥٠٠ مثل ، وقد وجدت فى كل هذه المصادر ٤٠ مثلا هى الجديرة بهذا الاسم. وهذا العدد من الأمثال يمثل نسبة ١٪ فحسب من الأمثال التى قرأتها . ولقد قرأت مجموعة « فاندر Wander » قاموس الأمثال Sprichworter Lexikon منذ عشرين عاما ، وبعد أن انتهيت من قراءتها ، حزنت غاية الحزن ، وغضبت إلى الدرجة التى أحسست معها أنى لو كنت مؤلف هذه المجلدات الخمس ، لكنت قد قذفت بها فى فرن مشتعل ، وأحرقتها عن آخرها ، ذلك أنها تتضمن مجموعة من الأمثال الغبية والأقوال البلهاء . وعلى الرغم من أن جامعها كان يعتقد أن ما جمعه — على أنه أمثال — ذو أهمية كبيرة ، إلا أنها لم تكن فى الحقيقة غير تعبيرات جافة ومثيرة للغثيان ، كررها المؤلف مئات المرات بكل اللهجات الممكنة ، الواحدة تلو الأخرى ، فى صفحات عديدة من كتابه ، تحتوى كل صفحة منها على عمودين ، وعلى ذلك يمكن أدراك الجهد الكبير الذى يبذله قارىء هذه المجموعة ، دون أن يعود ذلك عليه بأدنى فائدة . ويزداد الأمر صعوبة عندما يكون المرء جاهلا بلغة المثل ، ومن ثم يبحث عن معانى الكلمات فى القواميس ، وإذا به يكتشف أن المثل الثانى هو نفسه المثل الاول وهكذا ، ولكنه كتب بلهجة أخرى غير تلك التى كتب بها المثل السابق » .

ويضرب الدكتور شامبيون الأمثلة للصعوبات التى واجهته فى تصنيف كتابه ويعدد الأساليب غير العلمية التى اتبعت فى جمع الأمثال الشعبية فى الماضى، ويشير إلى خطورة تلك الأساليب التى مازالت مستمرة . ويتخذ من كتابين نشرا فى تلك الفترة هما : « قاموس اكسفورد للأمثال الشعبية الانجليزية The Oxford Dictionary of English Proverbs » لمؤلفه جورج سميث George Smith (أكسفورد ١٩٣٥) وكتاب « الأمثال والتعبيرات الشعبية الانجليزية English Proverbs and Proverbial Phrases » لمؤلفه ج. ل. أبرسون G.L. Apperson (لندن ١٩٢٠) مثالا لذلك ، فيقتطف بعضا من التعبيرات التى وردت فى هذين الكتابين ليدلل بها على عدم وضوح مفهوم المثل الشعبى عند مؤلفى هذين الكتابين مثل :

بيلى الأبله	جون الثور
سفينه نوح	انجلترا السعيدة
ألا تستطيع أن نطرق الباب	انتظر حتى نسأل

فهو يقول أنها مجرد تعبيرات تافهه ، شائعه الاستعمال . وليس معنى ذلك فى الحقيقة أن هذه الكتب وغيرها لم تضم إلا هذه التعبيرات التى يصفها بالابتذال والتفاهة ، إذ تضم بكم وفير ، مجموعات كبيرة من الأمثال الشعبية الحقيقة ، ولكن على الباحث أن يبذل جهدا لكى يزيل هذه الأكوام المتراكمه من التفاهات حتى يستطيع الوصول إلى تلك الأمثال . ويرى أن المؤلفين لو كانوا قد عملوا بالمثل الهندى الذى يقول : « أن على كل سنبلة قمح قشرة لابد من إزالتها» لوفروا بذلك عناء كبيرا على الباحثين والقراء . كما يعيب على هؤلاء الجامعين والمصنفين أنهم لم يتنبهوا إلى الامثال الشعبية غير الأصيلة فى مجتمعاتهم ، وبذلك دخل

إلى هذين الكتابين اللذين أشار إليهما — على سبيل المثال — كثير من الأمثال الشعبية لمجتمعات أخرى ، منها الايرلندى والاسكتلندى ، ومنها العربى والصينى ، ومنها الفرنسى والايطالى ... كهذه الأمثال : —

١ — على الشارى أن يأخذ حذره (لاتينى) . Let the buyer be ware

٢ — He who rides on a tiger can never dismount

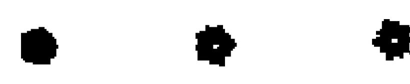
أن من يمتطى نمرا لايستطيع أن يترجل أبدا . (صينى)

٣ — Truth lies at the bottom of a well

أن الحقيقة توجد دائما فى قاع بئر (أغريقى) .

٤ — لاتوجد مراوح فى جهنم (عربى) There are no fans in hell

وهناك المئات من مثل هذه الأمثال التى صنفت على أنها أمثال انجليزية ، ولعل السبب الذى يمكن أن يفترض لتعليل هذه الظاهرة فى رأيه ، أن هذه الأمثال قد استعملت فى انجلترا ، ولكن « هل يصبح الأرنب كلبا لأنه وضع فى بيت الكلب ... » .



ان عدم وجود تعريف للمثل الشعبى ، ربما كان سببا أكثر أهمية — فى نظره — للوقوع فى كثير من الاخطاء التى لم يكن الجامعون والمصنفون يستطيعون آنذاك أن يتجنبوها ، لذلك فهو يحاول أن يضع تعريفا للمثل الشعبى يحدد خصائصه فيرى أن المثل « قول حكيم يرتبط بجنس معين ، أو يعبر عن شعب معين ، وهذا القول يكون عادة قد استخدم ، ولايزال يستخدم فى اللهجة العامية كأسلوب للنصح والارشاد . وغالبا ما يكون فى أسلوب لغوى مموه تحت ستار التشبيه أو الاستعارة والرمز . »

ونحن إذا كنا نتفق إلى حد كبير مع الدكتور شامبيون فى تعريفه للمثـــل الشعبى ، إلا أننا نلاحظ أنه على الرغم من وضوح هذا المفهوم للمثل الشعبى عنده ، إلا أنه قد جانبه الصواب فى تسليمه بكل ماجاء فى خطاب العالم فويسلاف بتروفتش ، كما جانبه الصواب فى بعض الأمور الاخرى وهو ماسنناقشه الآن .

أن المفهوم من خطاب فويسلاف بتروفتش أن جامعى الأمثال الشعبية ـــ وهو ماينطبق على جامعى المأثورات الشعبية عموما ـــ كان لابد لهم من أن يدققوا فى اختياراتهم ، وألا يثبتوا كل كلمة أو تعبير يقال لهم ، على أنه مثل شعبى أو قول مأثور ، فقد أدى ذلك إلى الخلط بين المثل الشعبى بالمفهوم العلمى للمصطلح وبين الأقوال الشائعة أو السائرة ـــ وهذا فى حد ذاته صحيح إلى حد كبير ، ولكن الخطأ الذى حدث أنه لم يتنبه إلى أهمية ورود المثل بأكثر من لهجة فى المجتمع الواحد ، كما أن الدكتور شامبيون قد تابعه فى هذا الخطأ عندما رفض النصوص المتعددة للمثل الواحد ، وظنوا أن ذلك من قبيل التكرار الممل ، الذى لايفيد فى كثير أو قليل . والحقيقة أن ورود المثل بأكثر من لهجة وبأكثر من صيغة رغم تشابه هذه الصيغ ، وأدائها لمعنى واحد ، إنما يرجع إلى أنها مأخوذة من الناس الذين قد يروون المثل الواحد بأكثر من صيغة تبعا للصيغة الشائعة بينهم والتى تلقى قبولا منهم ، وبأكثر من لهجة تأثرا باللهجة الشائعة فى بيئتهم أو بمجتمعهم المحلى ، ولم تؤخذ من كتاب يحتفظ بصيغة واحدة أو شكل واحد للمادة .

وكما أخطأوا فى استنكارهم لتعدد صيغ الأمثال ولهجاتها ، فقد أخطأوا فى تصورهم أن المثل لابد من أن يكون تعبيرا أدبيا رفيعا بمفهوم الدراسات الأدبية ، وعلى ذلك فقد نعوا على بعض الأمثال أنها مثيرة للغثيان ومنحطة ومن ثم رأوا أنها جديرة بالاستبعاد والنفى عن دائرة الأمثال الشعبية المحترمة .

وهذان أمران خطيران للغاية فان مهمة الجامع أن يجمع من الميدان ،وفقاللمنهج العلمى فى الدراسة الميدانية ، وليس له أن يدخل ذوقه الخاص فى الحكم أو فى الابقاء أو النفى ، ذلك لأنه معرض لأن يكون مايرفضه أكثر أهمية ، وأعظم دلالة بالنسبة للدارس مما يقبله على أنه هو المثل الشعبى الحقيقى . وعلى الرغم من أهمية تنبيه إلى الأمثال الأجنبية التى دخلت إلى الكتابين السابقين ،إلا أنه لم يكن محقا فيما ذهب إليه من أن مجرد ترديدهما فى المجتمع لا يسوغ للباحثين اعتبارها من أمثاله ، ومن ثم كان يجب أن تستبعد . فالحقيقة أن المهم أولا وقبل كل شىء فى نسبة المثل إلى المجتمع الذى وجد فيه ، أن يكون شائعا بين الناس فى هذا المجتمع ، ذا وظيفة يؤديها بالنسبة إليهم ، وعلى ذلك فانه لايجوز استبعاد هذه الأمثال لمجرد أن أصولها غير انجليزية ، وإن كان من المهم الاشارة إلى مصدرها ، إذا كان ذلك فى امكان الباحث أو الدراس .

إن السويديين يقولون : « أن المثل الشعبى يعبر عمايفكر فيه الانسان»وهو تعبير صحيح إلى حد كبير ، ولذلك فان كثيرا من الجامعين والدارسين أعطوا من وقتهم وجهدهم الكثير لكى يجمعوا الأمثال ويدرسوها ، محاولين أن يتبينوا أصولها ، أن يقارنوا بين أمثال الشعوب المختلفة ، كى يجلوا غوامض العلاقات الحضارية بين الشعوب منذ فجر التاريخ. وقدوجدوا فى أثناء بحثهم أن كثيرا من الأقوال المأثورة التى تحولت الى أمثال شعبية يرجع الى ماض سحيق ، فقد سجل كتاب الموتى أقوالا مأثورة .. أمثالا كانت تستعمل فى مصر منذ القدم (من ٢٧٠٠ ق م) وكذلك ذكر « بتاح حتب » كثيرا من الأمثال فى تعاليمه أو فى نصائحه التى قيلت منذ أكثر من ٣٠٠٠ سنة قبل الميلاد . ويعد « أرسطو» واحدا من أوائل الجامعين المعروفين للامثال فقد قال منذ ألفى سنة تقريبا عن الأمثال « أنها أجزاء من حكمة القدماء » . وهكذا يتبين لنا أن الأمثال أكثر من غيرها

من ألوان التعبير الشعبية قد لفتت أنظار القدماء من الحكماء والفلاسفة ، فوقفوا أمامها متأملين ، فمنهم من استعان بها فى وصاياه ، ومنهم من أشار إلى أهميتها وقيمتها .... الخ .

ويشير الدكتور شابيون إلى ملاحظة ذكية ، جاءته من استقرائه العميق للأمثال الشعبية ، هـذه الملاحظة أن معظم الأمثال الشعبية تحذر من النتائج . نتائج الافعال . . .وهو ما تنبه إليه بعض الدارسين أيضا ، فالأمثال إذا كانت تعبر عن حقيقة عامة ، أو تلخص تجربة عامة ، فانها لا شك تنوه بأنماط محدده من السلوك يرضى عنها المجتمع ، وتعلى من شأن فضائل معينة ، وتشيد بالمواقف المختلفة من المشكلات التى تواجه الانسان أو تقلل من شأنها ، ولكن الفكرة الغالبة التى تسيطر عليها عامة هى التحذير من الشطط والغلو والمبالغة ، وتجعل الأمر الوسط هو خير الامور دائما ...

ويذكر المؤلف بعض الأمثال التى تؤكد ما ذهب إليه ، أو تثبت ملاحظته من مثل : ـ

١ — الوجه العابس هو الذى تلدغه النحلة . (يابانى) .

٢ — أن نصف المتاعب التى تحدث فى هذا العالم يأتى من قول « نعم » بسرعة أكثر مما ينبغى ، وقول « لا » فى الوقت غير المناسب . (أمريكى) .

٣ — إذا نظرت (أو دققت) فى أخطاء الرجال ، فلن يبقى لك صديق . (تاميل) .

٤ — أن خطأ لحظة واحدة ، قد يحول حياة بأكملها إلى سلسلة من الاحزان . (صينى) .

٥ — جت الحزينه تفرح مالقتلهاش مطرح . (مصرى) .

٦ ـ ما فى الوعاء يبدو بسرعة فى المعلقة . (عربى) « وهو نفس معنى المثل المصرى : اللى فى الدست تجيبه المغرفه » .

وهذه مجموعة من الأمثال القديمة ، وهى ع : ـ

(أ) أغتنام الفرصة أو انتهازها :

١ ـ أن الفجر لا يأتى مرتين ليوقظ انسانا . (عربى)

٢ ـ خذ حقك دائما قبل أن تجف الدموع . (اسكتلندى)

٣ ـ امش الهوينى إذا كان حذاؤك جديدا . (انجليزى)

٤ ـ درّئ عندما تهب الريح. (هندى)

(ب) القـــدر :

١ ـ بعد انتهاء اللعب يدخل الملك والفرس إلى نفس الحقيبة .

(أيطالى ـ انجليزى)

٢ ـ أيا كان الطريق الذى تسلكه،فدائما هناك مسافة وعرة فيه. (اسبانى)

٣ ـ أن الانسان يمر بالمقابر كثيرا ، ولكنه فى النهاية يقيم فيها . (روسى)

٤ ـ أيستطيع الانسان أن يزيل خطوط يده . (هندى)

(جـ) الدبلوماسية :

١ ـ عندما يكون جارك فى بستانك فان عدم الانتباه هو الأدب الحقيقى .

(صينى)

٢ ـ أن « لا » واحدة تكفيك شر آلاف الكوارث . (هندى)

٣ ـ إذا لم تكن تستطيع أن تغلق الباب ثانية ، فلا ترفع المزلاج لتفتحه .

(تركى)

٤ ـ أن الرجل الحكيم يجلس على الجزء المرقع من سجادته . (مثل شرقى)

(د) الشهامة والمروءة والمجاملة :

١ — اسلك نفس السلوك مع الجميع ، وكأنك تستقبل ضـيفا عظيما . (كونفوشيوس)

٢ — لو استطعنا أن نكون مجاملين ليوم واحد ، فان أحقاد الانسانية قد تتحول إلى حب (كونفوشيوس)

٣ — إذا كانت زوجتك صغيرة ، فانحن لنهمس لها فى أذنها .

٤ — أن انحناءك لقزم، لن يمنعك من أن تقف على قدميك ثانية . (هاوسا)

(هـ) الاحسان والطيبة :

١ — لا تنظر إلى الثوب الممزق . (مالاجيزى)

٢ — عندما يسألك الصديق ، فليس هناك غد (انجليزى)

٣ — أن كلمة طيبة واحدة ، تستطيع أن تمنع برد ثلاثة أشهر من الشتاء . (يابانى)

٤ — أن حفنة (قمح) واحدة كافية ، إذا غلفتها بالحب . (تلوجو)

٥ — أن كلمة طيبة واحـــدة ، مثل يوم ربيع . (روسى)

٦ — القلب الطيب يعطى أكثر من اللازم دائما . (صينى)

(و) فلسفة الحياة:

١ — أن الحلو والمر ، الحسن والسيء ، يجب أن يذاق . (صينى)

٢ — إذا طلبت خمرا ، فعليك أن تشربها . (فرنسى)

٣ — هناك القشرة واللبابه فى كل رغيف . (انجليزى)

٤ — أن ثورا هائجا ، أفضل بكثير من وحدة سرير . (بونجابى) .

تصنيف الأمثال الشعبية :

يصنف جامعو الأمثال موادهم عادة حسب أوائل الحروف في أوائل الكلمات التي تتكون منها الأمثال ، والذين يتبعون هذا الأسلوب هم الكثرة الغالبة من الجامعين ، نظرا لسهولته وانضباطه أكثر من غيره من الأساليب . وعلى الرغم من أن هذا الأسلوب هو الأكثر شيوعا ، إلا أن ذلك لا يعني أنه الأسلوب الوحيد المتبع في تصنيف الأمثال وفهرستها ، فقد صنف بعض الجامعين أمثالهم تبعا للموضوع الذي يتحدث عنه المثل ، مثل « الصداقة .. الحب ، الله ، العداوة ... الخ » . وحاول البعض الآخر أن يضيف فهرسا في آخر كتابه يضم الكلمات الرئيسية التي ترد في الأمثال الشعبية ، والتي تعد هي المحور الرئيسي الذي يستند إليه المثل الشعبي ، ويدل على معناه . ولكن الحقيقة أن هذا الأسلوب يضيع كثيرا من وقت الباحث عن مثل معين ، ويستنفد كثيرا من جهده أيضا ، ففي كتاب مثل « معجم اكسفورد للأمثال الشعبية الانجليزية Oxford Dictionary of English Proverbs » يستلزم البحث عن مثل واحد وقتا طويلا ، وجهدا كبيرا ذلك أن على الباحث أن يبحث تحت العناوين الفرعية والتي يضم كل منها أكثر من ٤٠٠ مثل حتى يستطيع الوصول إلى المثل الذي يريده .

وقد حاول بعض الجامعين أن يجمعوا بين أكثر من أسلوب واحد في فهرسة الأمثال الشعبية وتصنيفها ، حتى يمكنهم أن يجمعوا بين مميزات كل أسلوب ، وأن يتخلصوا من عيوب كل منها على حدة أيضا ، واضعين نصب أعينهم الانتقادات التي وجهت إلى تلك الأساليب ، ووجوه النقص في كل منها . ومن أشهر هذه المحاولات ، محاولة ج. ل . أبرسون G. L. Apperson في كتابه الذي سبق أن أشرنا إليه وهو English Proverbs & Proverbial Phrases أنه

يجمع بين أسلوبى الفهرسة الموضوعية ، والفهرسة الأبجدية كما حاول أيضا أن يقدم لنا ثبتا منفصلا بالأمثال التى تشذ ، أو التى لا يمكن فهرستها وفقا لهذا المزج بين الأسلوبين . وهذه المجموعة من الأمثال قد اقتطعت دون تحديد من كتابه وهى توضح لنا أسلوبه :

I know what I do when I drink.

١ — انى أعرف ماذا أفعل عند أشرب (خمرا) .

I made of my friend my foe

٢ — لقد جعلت من صديقى عدوا لى .

Every man wishes water to his own mill

٣ — كل منا يريد ماء ، ليديربه سافيته (أوطاحونته) .

Desperate aiseases must have desperate cures.

٤ — الأمراض الميئوس منها لابد لها من علاج ناجع .

Ho Knaves and fools, if there were, all the world would be alike.

٥ — إذا لم يكن هناك بلهاء وأوغاد ، فان العالم كله يصبح ذا طابع واحد .

The best Mirror is an old friend.

٦ — أن أحسن مرآة للانسان ، صديق قديم (وفى) .

Gold as charity

٧ — بارد كالاحسان .

He that goes to bed thirsty riséth healthy.

٨ — أن من يذهب إلى فراشه ظمآنا ، يستيقظ صحيح الجسد .

In a quandry .

٩ — فى ورطة .

والملاحظة الأولى التى نلاحظها ، أن هذه الأمثال ـ على تنوعها ـ لم تصنف تحت عناوين فرعية ، أى تبعا للموضوع الذى تتناوله ، والملاحظة الثانية أنها قد

صنفت تبعا للكلمة الأولى التي كتبت ببنط مائل يختلف عن بنط بقية كلمات المثل . ويأخذ الدكتور شامبيون على هذا الأسلوب أن المؤلف قد صنف هذه الأمثال تبعا للكلمات الأولى فيها ، وهي كلمات لاتدل على شيء ، ويرى أن هذه الكلمات كان لابد من أن تكون ذات مغزى ، أو أن تعني شيئا ، ففي مثل كهذا المثل : الأمراض الميئوس منها ، لابد لها من علاج ناجع Desperate diseases must have desperate cures. جعل « ابرسون » الكلمة الأولى هي الكلمة الرئيسية أو الأساسية في المثل ، في حين أنه كان ينتظر منه - أي الدكتور شامبيون - أن يجعل الكلمة الرئيسية كلمة « أمراض » Diseases أو «Cures» « يعالج أو يشفي » ولكنه صنف المثل تبعا للصفة « Des parate .

وفي مثل آخر كهذا المثل A broken apothecary, a new doctor « الصيدلي الفاشل ، طبيب جديد » كان من المنتظر أن تكون الكلمة الاساسية التي يوضع تحتها المثل ، أو يصنف تبعا لها ، كلمة « طبيب doctor أو صيدلي Apothecary » ولكنه صنف تحت كلمة « broken » ، وهذا المثل أيضا :

Nething is more easily blotted out than a good turn

« ليس هناك شيء أسهل من أن تمحو عملا طيبا » فالكلمة الرئيسية عنده هي « ليس أو لا شيء Nothing » وهي التي صنف المثل تبعا لها ، وسوف نجد مثلا آخر يقول : Good turns, one never loseth by doing « أن الانسان لايخسر أبدا إذا عمل عملا طيبا » قد صنف أيضا تبعا للكلمة الأولى ، وعلى ذلك فان هذا المثل ، والمثل الذي سبقه قد صنفا تحت عنوانين مختلفين ، في حين أنهما كانا يجب أن يصنفا تحت عنوان واحد وهو : « good turn ».

ونستطيع أن نجد الكثير من الأمثلة لهذا الأسلوب في كتاب : « أبرسون ويمكن لنا أن نلاحظ أن هذه الأمثال قد صنفت كما سبق أن أشرنا تبعا للكلمات

الاولى فيها ، وهى الكلمات التى عدها « أبرسون » كلمات ذات مغزى يمكن تصنيف الأمثال و فهرستها تبعا لها ، ولكن هذه الفكرة فى الحقيقة فكرة عقيمة ، كما أن هذا الاسلوب لا يثبت أمام النقد المنهجى العلمى الذى يمكن أن يوجه إليه . ولعل ذلك هو ماجعل « أبرسون » يحاول محاولة أخرى فى أطار نفس الأسلوب — أسلوب الكلمة ذات المغزى — وهو أن يأتى بالكلمة التى يعتقد أنها محور المثل فى بداية المثل ، ثم يرتب الأمثال تبعا لها !!! فمثلا :

God or a Painter, He is either a, for he makes faces ».

« أنه أما إله أو فنان ، لأنه يصنع الوجوه » وفى هذا المثل :

Gropes in the dark, he that, finds that he would not.

« من يتحسس فى الظلام ، سيعرف طريقه » . عدل المؤلف من ترتيب كلمات المثل التى كانت عليها أصلا لكى يضع الكلمة الرئيسية أو المحورية فى بداية المثل ، ثم يصنف المثل تبعا لها ، ولكن ذلك رغم مخالفته للأسلوب العلمى فى فهرسة الأمثال وتصنيفها ، قد أسهم أيضا فى أفساد الأمثال ، وقلل من جمالها ، وجعل قراءتها عملية مرهقة غاية الأرهاق ، ذلك أن على القارىء أن يعيد الكلمة إلى مكانها الصحيح من المثل ، حتى يستقيم له فهم المثل . ويؤدى هذا الاسلوب فى نهاية الأمر الى ترك القارىء قراءة هذه الأمثال ، لأنها تصبح كلاما غير مفهوم ، وهو أمر محزن للغاية .

لقد اطلع الدكتور شامبيون على هذه الاساليب جميعا ، ولذلك فهو يقفه منها موقف الناقد ، والمستفيد فى الوقت ذاته ، فيقول « أنه يأمل أن يكون كتابه « أمثال الشعوب » — الذى يكون الجزئين الاول والثانى من كتاب أكبر هو « الأقوال الشائعة wayside Sayings » — مرجعا دقيقا مقروءا ، فهو يهدف من جمع الأمثال والاقوال التى ضمنها كتابه الكبير الى « انتقاء أفضل الامثال التى لم تحظ باهتمام الجامعين ، وأجمل الأقوال الشائعة التى لم ينتبه إليها غيره » .

ورأى أن يضمن بعض هذه الأقوال — التى يمكن لنا أن نسميها كنايات — كتابه « أمثال الشعوب » لاقتناعه بجمالها وروعتها ، وأنها لا تقل فى مضمونها ، أوفى قيمتها عن الأمثال ، مثل :

(أسبانيا)

1— To sleep in the inn of stars.

١ — أن تنام فى حانة النجوم (ويعنى أن تنام فى العراء)

(انجلترا)

2— To smell a baby.

٢ — أن تشم طفلا (ويعنى ألا يترك الانسان جهله الصبيانى)

(فرنسا)

3— To make a liale loaves.

٣ - أن تصنع أغنية صغيرة (ويعنى أن تتكلم قليلا فى الموضوعات الهامة ، أو أن تغازل امرأة فى رقة) .

(صينى)

4— To drive the fairy chariot on a long journey.

٤ — أن تقود عربة الجنيات فى رحلة طويلة (ويعنى أن تموت)

وقد أثبت الدكتور شامبيون عددا لابأس به من هذه التعبيرات أو الكنايات فى الجزء الخاص بالأمثال الشعبية الأفريقية فى كتابه ، وهو يلاحظ ملاحظة فى غاية الأهمية وهى أن الأمثال الشعبية الأفريقية غالبا ما تكون تعبيرات أو — كنايات مثل هذا التعبير من كينيا « ليست هناك أية متعة فى الجوع .. وهل تستطيع أن تنام وأنت جائع ؟!! »

كما خصص جزءا من الكتاب للأمثال التى وردت فى أقوال الأنبياء والحكماء وهو يدرك تماما أنه قد يواجه نقدا عنيفا ، ذلك أن كثيرا من هذه الأقوال الدينية وغيرها لم يصنف من قبل باعتباره أمثالا شعبية ، ولكنه يرى أن كثيرا من أقوال « كونفوشيوس » و « لاوتسو Lao Tzu (مؤسس مذهب Taoism) »

و« بوذا » و «النبي محمد » تعد أمثالا ، وتشيع فى الشرق عامة . كما أن ذلك قد ينطبق أيضا على كثير من الأقوال التى أخذت من الانجيل والتوراة والأبوكريفا(١)، إذ أن كثيرا من هذه الأقوال شائع وسائر بين الناس فى المجتمعات الغربية ، ويستشهد بها كالأمثال تماما ، فقد قال السيد المسيح نفسه فى (القديس يوحنا — الاصحاح السادس عشر) : « (الآية ٢٥) « قد كلمتكم عن هذا بأمثال ، ولكن تأتى ساعة لا أكلمكم فيها بالأمثال.. » وفى « انجيل مرقس — الاصحاح الرابع (الاية ٢) يقول : « فكان يعلمهم كثيرا بأمثال ، وقال لهم فى تعليمه .. » (وفى الاية ٣٣) بقوله : « وبأمثال كثيرة مثل هذه كان يكلمهم حسبما كانوا يستطيعون ن يسمعوا .. وبدون مثل لم يكن يكلمهم ... »

وفى القرآن (سورة البقرة — الاية ٢٦) « أن الله لا يستحى أن يضرب مثلا ما . بعوضه فما فوقها فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا يضل به كثيرا ويهدى به كثيراً وما يضل به الا الفاسقين » . وهو يعترف أنه لا يستطيع أن يصنف هذه الآيات والأقوال على أنها أمثال ، ولكنه مع ذلك يوردها فى كتابه لتأثره بجمالها وروعتها .

وهو يسير على نفس المنهج فى عدم التدقيق فى ايراد الامثال التى اصطلح الدارسون عليها وفقا للمصطلح العلمى المحدد لنوع هذه الأقوال ومضمونها وشكلها، ومن ثم يورد فى الجزء المخصص للامثال الشعبية الأمريكية كثيرا من التعبيرات التى تدخل فى مجال الأقوال الشائعة أكثر من أن تدخل فى مجال الأمثال الشعبية ، وهو رغم تنبهه لهذا ، وتسميته لهذه التعبيرات فى مقدمته « أمريكيات أو

---

(١) الابوكريفا (Apecrypha) أربعة عشر سفراً تلحق أحيانا بالعهد القديم من الكتاب المقدس ولكن البروتستانت لا يعترفون بصحتها .

عاميات ، إلا أنه مع ذلك يصنفها مع الامثال الشعبية الحقيقة . ويتناقض الدكتور شامبيون مع نفسه عندما يذكر أن أمثال أمريكا الجنوبية أصلا أمثال اسبانيه ، ولكنه يعدها أمثالا خاصة بأمريكا الجنوبية ، لأنها عاشت مدة طويلة فى أمريكا الجنوبية ، وشاعت فى استعمال الناس ، وهو ماسبق أن نعاه على بعض المؤلفين من أنهم أثبتوا أمثالا شعبية ذات أصول أجنبية فى مجموعات أمثالهم المحلية أو الوطنية .

والملاحظ فى الحقيقة أن هناك تخبط فى تصنيف الأمثال ، ينبع أصلا من أن الدكتور شامبيون رغم معرفته بالأساليب العلمية فى جميع الأمثال ، وحدود المثل وتعريفه إلا أنه لم يتبع هذه الأساليب ، فقد خلط فى كثير من الاحيان بين الأمثال ، والأقوال المأثورة ، والحكم ، والكنايات العامية ... الخ . . .
والملاحظ أيضا أن الدكتور شامبيون كان على وعى بهذا كله ، كما يتضح من مقدمته ولكن يبدو أنه قد تأثر بعوامل أخرى غير مجرد الحرص على استخدام المنهج العلمى فى التحديد ، والجمع والتصنيف ، فقد وقف مشدوها أمام جمال بعض الأقوال المأثورة ، وروعة بعض الكنايات والحكم ، فلم يستطع مقاومتها ، مما أودى به إلى هذا الخلط الذى يلاحظ على اختياراته فى مجموعته الضخمة .

وعلى الرغم من حرصه الشديد على أن ينسب كل مثل فى مجموعته إلى بيئة محددة أو بلد معين أو إلى مجموعة بشرية بعينها ، وهو عمل من شأنه أن ، ييسر على الباحث أشياء كثيرة عندما يريد المقارنة أو تتبع انتشار معنى معين أو مثل معين ، إلا أن هناك بعض الأمثال الخاصة بالمجموعة الآسيوية قد صنفت تحت عنوان : « شرقى » أو « أمثال شرقية » ، وهو تصنيف مهلهل وغير دقيق ، لأن هذه الأمثال جمعت من مصادر عديدة ولكن المصدر الأصلى لم يذكر . ويسرى هذا أيضا على « الهند » فهناك مجموعة منفصلة من الأمثال ، مصنفه تحت عنوان عام هو : « هندى » ، فلم تحدد الولاية أو المحافظة التى جاء منها المثل ، وذلك أمر فى غاية الأهمية بالنسبة لشبه القارة الهندية ، لتعدد بيئاتها الطبيعية وتنوع

المجموعات البشرية فيها ، مما يجعلها أشبه ماتكون بعدة بيئات ومجتمعات متباينة، بالاضافة إلى تعدد اللغات واللهجات المستخدمة فيها . وهو يذكر أنه قد وجد هذه الأمثال فى المجموعات التى أخذها منها على هذه الصورة .

لقد حاول الدكتور شامبيون أن يجعل مهمة الباحث أو القارىء فى العثور على المثل سهلة يسيرة ، ومن ثم فقد حاول أن يصنف أمثاله العديدة تصنيفا لغويا فى حدود طاقته وقدرته ، وفقا للبلد الام ، أو المصدر الرئيسى ، وأن يضعها بعد ذلك فى مكانها من القارات . وقد صدر المجموعه الافريقية بفهرس للعائلات اللغوية الرئيسية فى القارة الافريقية ، ووقع هذه العائلات اللغوية على خريطة .

ولاشك أنه قد واجه صعوبات كثيرة فى تصنيفه للأمثال ومهما كان من امر اتفاقنا معه أو اختلافنا ، فقد واجه مثلا بعض الأمثال التى رأى أنها لايمكن أن تتفق مع المجتمع الذى تنسب اليه ، فحاول أن ينسبها الى مجتمع آخر ، ربما أكبر قليلا حتى يمكن للمثل أن يكون مفهوما ، كما حدث بالنسبة لبعض الامثال الهندية التى رأى أنها يجب ان تنسب للمجموعة الاسيوية عموما ، لا الى الهند بصفة خاصة .

وقد سببت له أمثال الزنوج الامريكين مشكلة ـ على حد تعبيره ـ ذلك أن الجزء الاكبر من هذه الامثال قد عرف فى أمريكا وفى جزر الهند الغربية ،لافى أفريقيا ، ولذلك فهو يصنفها مع الامثال الامريكية ، لا مع الامثال الافريقية ، أو أمثال المجموعات البشرية التى ينتمى اليها هؤلاء الزنوج . ورأى فى أثناء تصنيفه أن يضع العالم العربى كله فى أسيا ، ومن ثم فقد صنف الامثال العربية ضمن المجموعة الاسيوية ، وان كان قد ذكر امثالا مصرية وأخرى جزائرية ضمن المجموعة الافريقية . أما بالنسبة للأمثال التى وردت « باليديشيه » Yiddish

فقد رأى أن هـــذه اللهجة تعتمد أساسا على اللغة الالمانيه ولذلك فقد وضعها فى الجزء الاوروبى .

وهو يتحدث عن أسلوبه فى فهرسه الامثال بشكل محدد ، فيقول أنه قد صنفها تبعيا للترتيب الأبجدى فى كل مجموعة للكلمة أو للكلمات الرئيسية فى المثل وليس تبعا لأوائل الحروف من الكلمة الأولى فى المثل ، وهو يرى أن ذلك قد جعل من مجموعته فهرسا تكاملا للأمثال الشعبية . ويشير إلى أن الدكتور أندرسون Anderson ، وكونداك Cundal ، فى كتابهما ، الامثال الزنجية والأقوال الشائعة فى جـــاميكا Jamaica negro proverbs and Sayings ، . الصـــادر فى لندن ١٩٢٧) وقد تبيناهذا الاسلوب، ويعد هذا الكتاب أفضل كتاب قرأه عن الامثال الشعبية ويمثل اكمل تصنيف رآه .وقد تنبه الدكتور شامبيون عندما استقر عزمه على اتباع هذا الأسلوب فى تصنيف أمثاله الى أنه قد يواجه بكلمتين أو عـدد كلمات أساسية أو محورية فى المثل الواحد ، ومن ثم فانه يقرر أنه كان ينتقى الاولى منها دائما وحاول أن يتجنب استخدام حروف التعريف التى تسبق الكلمة الرئيسية أى أنه لم يدخل حروف التعريف فى حسابه فى أثناء عملية الفهرسة . ويعد نفسه مدينا بالفضل للسيد « و. س . ستاليبراس W.S. Stallybrass ،، وهو الذى نصحه باستخدام هذا الأسلوب فى فهرسة الامثال ، كما يعتقد أن ستاليبراس هو أول من قدم هذا المنهج بشكل متكامل وواضح ، وهو المنهج الذى استخدمه فى كتابه (المقتطفات quotations) مما كان سببا فى جعل كتابه مقروءا ، وذا شعبية كبيرة .

وهكذا يبدو لنا أن الدكتور شامبيون قـد حـاول أن يجمع بين أسلوبين مختلفين إلى حد كبير فى فهرسة الأمثال الشعبية ، وهو أسلوب الترتيب الأبجدى ،

وأسلوب الترتيب حسب موضوعات الأمثال ، وهو الأسلوب الأساسى الذى اشتق منه المنهج الذى يعتمد على الفهرسة حسب الكلمة الرئيسية أو المحورية التى يستند اليها المثل من ناحية الموضوع ، وقد طبق هذه المحاوله فى كتابه بدقة شديدة ، ولكن هذه الطريقة لاتخلو من عيوب أساسية ، ولعل أهم هذه العيوب هو كيف يمكن لنا تحديد الكلمة الرئيسية أو المحورية ، وعلى أى أساس يتم ذلك؟ خاصة اذا وضعنا فى اعتبارنا أن المثل يمكن أن يؤدى أكثر من معنى، تبعا للمناسبة أو الموقف الذى يضرب فيه المثل ، أو يستشهد به عليه .

وأيا كان الامر ، فان ذلك لاينقص ذلك من قيمة الجهد الكبير الذى يبدو واضحا فى هذا العمل الضخم ، والذى يبدو أيضا فى اعداد فهرس موضوعى ملحق بالكتاب مما يجعل الكتاب ذا فائدة ضخمة بالنسبة للجامعيين والباحثين على السواء . والشيء الجديد حقيقة فى هذا الفهرس ، أنه فهرس غير تقليدى ، ذلك أن الفهرس التقليدى يتخذ عادة عناوين فرعية مثل الحيوانات .. الأشجار .. النباتات .. الخ ، وهى كلمات خادعة ، اذ أنها قد تستخدم فى المثل ، ولكنها تكون فى كثير من الاحيان غير ذات قيمة أو معنى يمكن لنا أن نعتبره موضوع المثل ، فقد تكون الكلمة للمقارنة بين شيئين ، أو لتوضيح صفة من الصفات .. الخ ولكى تتضح عيوب هذه الطريقة سوف نأخذ بعض الأمثال الشعبية من مجموعات الامثال التى سارت وفقا لهذا الاسلوب فى فهرسة الامثال حتى ندرك مدى عقمه (١) . ففى كتاب الدكتور هنرى هارت « ٧٠٠ مثل صينى » نجد الامثال مكتوبة على هذا النحو :

---

1 — Hart, Dr. Henry H., 100 Chinese proverbs, Stanford Univ. Press, California and London. 1931.

1. The great tree attracts the wind

١ ــ ان الشجرة الكبير تجتذب الريح .

وقد صنف هذا المثل تحت عنوان : « أشجار ونباتات » .

2. Don't losse the falcon until you see the hare.

٢ ــ لاتطلق الصقر قبل أن ترى الأرنب .

وهو مصنف تحت عنوان « مملكة الحيوانات» وكذلك المثلين التاليين:

3. Crows are black the whole the world over.

٣ ــ أن الغربان سوداء فى العالم كله .

4. The crow does not roost with the phoenix.

٤ ــ أن الغراب لايستطيع أن يسكن مع العنقاء .

5. When eating bamboo sporouts, remember the man who planted them.

٥ ــ عندما تأكل بذور البامبو ، تذكر الرجل الذىزرعها .

وقد صنف هذا المثل تحت عنوان « غذاء وشرب » .

فمن الواضح أن الموضوعات التى يمكن أن تكون مضمون هذا الأمثال هى بالترتيب : ــ

١ ــ عدم الاستقرار ، أو عدم وجود الطمأنينة فى الحياة .

٢ ــ المادية .

٣ ــ الغريزة أو الوراثة .

٤ ــ عدم المساواة .

٥ ــ العرفان بالجميل .

ولاشك أن هذا الأسلوب يبدو عقمه واضحا ، إذا أخذنا المثل الخامس كنموذج للتدليل على ماذهب إليه ، ذلك أنه ما من انسان سوف يخطر على باله ، أو سيفكر فى البحث عن مثل شعبى عن العرفان بالجميل تحت عنوان : « غذاء وشراب » أو « بذور البامبو » ومن المؤسف حقا أن هناك مجموعات كثيرة قد اتبعت هذا الأسلوب فى التصنيف مما جعلها غير ذات قيمة بالشكل الذى ظهرت عليه ، ولذلك فانه من الضرورى أن يعاد تصنيف أمثال تلك المجموعات تبعا لأسلوب آخر فى التصنيف يضع المثل فى مكانه الصحيح الذى يمكن أن يفيد منه القارىء العادى ، والباحث المتخصص .

ولقد كان واضحا لدى الدكتور شامبيون أن عليه أن يتجنب الكثير من هذه المشا كل التى واجهت غيره من الجامعين والدارسين على السواء ، ومن ثم فقد كان عليه أن يختط لنفسه منهجا آخر جديدا ، يحاول فيه أن يوفق بين مختلف المناهج والاتجاهات ، ويسد به فى الوقت نفسه الثغرات التى لم ينج منها واحد من هذه المناهج أو الأساليب . ولكن الحقيقة أن الصعاب التى واجهته ، جعلته يقع أحيانا فى بعض الأخطاء التى عابها على غيره ممن سبقوه فى هذا الميدان . من هذه الصعوبات أن يكون المعنى المجازى للمثل الشعبى — على سبيل المثال — غير واضح وضوحا كافيا ، وعلى ذلك فقد كان يحار فى تصنيف مثل هذا المثل ، ومن ثم كان يلجأ إلى أقرب معنى يمكن أن يكون مفهوما من المثل لـكى يضعه تحت العنوان الذى يتناسب مع هذا المعنى . كما أن تعدد الصور للمثل الواحد أوقعه فى نفس المأزق ، إذ كان يحدث فى بعض الأحيان أن يختلف الجامعون على معنى المثل وكذلك صورة المتعددة مما جعل من الصعوبة بمكان كبير تصنيف هذه الأمثال وفقا للمنهج الأساسى الذى ارتبط به المؤلف . والحقيقة أن العبء الأكبر فى هذا الموضوع يقع على عاتق الجامعين الذين لم يقدموا لقرائهم أى نوع من

التفسير أو التطبيق كما يبدو فى هذه المجموعة من الأمثال المتشابهة تقريبا :
المثل الأول .

1 . The bullock does not get tired of his hornes .

١ — أن الثور لايتعب من قرونه (أولا يستغنى عن قرونه) .

فهذا المثل المغربى يضرب عندما يذهب رجل متزوج ليشكو زوجته إلى أبيها، وليخبره أنه ينوى طلاقها ، ويشكل المثل حينئذ اجابة الأب على الزوج أو رده على حديثه ، وهو يعنى أن السيدة يمكنها أن تعود إلى منزل أبيها ثانية ، فهو لايرى غضاضة فى ذلك ، ولن يكلفه ذلك الأمر شيئا .

2 . Bull horn never too heavy for his head .

٢ — أن قرن الثور لايثقل كاهله أبداً .

3 . The elephant in not weighed down by his tusks .

٣ — أن أنياب الفيل ليست ثقيلة عليه .

وهذا المثل يعنى أن الأغنياء لايشعرون أن ثرواتهم عبء ثقيل عليهم .

4 . No elephant is over burdened by his own trunk.

٤ — أن خرطوم الفيل ليس ثقيلا عليه .

ويعنى أن الرجل لايعترف بفشله أو أنه يستطيع تحمل متاعبه .

5. An elephant is not borne down by its own tusks (or belly).

٥ — أن الفيل لايضايقه أن يحمل أنيابه (أو بطنه) .

ويعنى أن الرجل لاتضايقه مشاكله الأسرية أو مسئولياته المادية . . الخ .

وترجع هذه الأمثال على التوالى إلى :

Creole, Grinyamagd Nadu, Zulu, and Xhosa .

كما تتكرر أمثال بنفس المعنى فى لغات كثيرة مثل :

Hindi, Swahili, Pedi, Haytian, Mauritius . .....

وغير ذلك .

المثل الثانى :

1. Under the Lampit is dark (Marathi) .

١ — تحت المصباح ظلام .

ويعنى أن الرجل الطيب تكون به عادة بعض العيوب .

2. There is darkness under the Candle (Kashmiri).

٢ — يوجد ظلام تحت الشمعة .

ويعنى أن الملك قد يكون طيبا والوزراء سيئين ، أو أن السيد طيب وأنه التابعين أشرار . وهو متكرر فى لغات كثيرة أيضا وعند شعوب عديدة مثل :

Garhwali, Japanese, chinese, Persian, ... وغيرهم :

المثل الثالث :

1. Coal gives birth to ashes (Thonga).

١ — أن الفحم يلد الرماد .

ويعنى أن الرجل الماهر قد ينجب ولدا غبيا أو أبله .

2. Fire begets ashes (Thonga).

٢ — النار تخلف رمادا .

ويعنى أن أفعال الآب قد ينقضها الابن .

3. The fire leaves only ashes, and rain leaves only roses . (Moorish).

٣ — النار لاتخلف ألا الرماد ، والأمطار لاتخلف ألا الأزهار .

ويعنى أن الأطفال يشبون كوالديهم .

4. Life, like fire, begins with smoke and ends with ashes(Arabic).

٤ — الحياة كالنار . تبدأ بالدخان وتنتهى بالرماد .

والمثل يشير فى مضمونه إلى القدر وحتميته وأن كل شىء إلى نهاية .

ويتكرر معنى هذه الأمثال فى : ...... Swahili, lango, وغيرها.

وقد يختلف المعنى أحيانا بين شعب وبين شعب آخر ، أو بمعنى أصح يختلف « مضرب المثل » ولعل ذلك راجع إلى قدم هذه الأمثال ، ومن ثم فإنها قد اكتسبت مدلولات كثيرة بتوالى العصور واستخدامها فى مواقف متعددة ، حسب الظروف التى تفرضها طبيعة الحياة أو العادات عند كل شعب من الشعوب .

وبالإضافة إلى وجود فهرس للموضوعات التى تدور حولها الأمثال الشعبية ، فإن الدكتور شاميون قد قام باعداد فهرس للكلمات الرئيسية أو المحورية فى الأمثال الشعبية ، ولقد قابلته مشكلة وجود أكثر من كلمة محورية كما فى المثل الشعبى الروسى : Bread and salt together but each has his own tobacoo " ...

« خبز وملح معا ، ولكن لكل طعمه » . ومن ثم فقد صنف هذا المثل تحت « خبز Bread » و « ملح Salt » و « توباكو Tobacoo » أيضا .

ويتنبه الدكتور شاميون إلى حقيقة هامة وهى أهمية تسجيل هذه الأمثال الشعبية ، باعتبارها النبضات الأولى للفكر الانسانى ، قبل أن تختفت ، وقبل أن تدركها مأساة الأهمال ، وتعدو عليها عوادى النسيان ، وهو ماحدث بالنسبة للكثير من تراث الفكر الانسانى ، على الرغم من الجهد الشاق الذى بذله الدارسون والمؤرخون والجامعون طوال العصور ، ذلك الجهد الذى لم يستطع أن يحول دون فقدان الكثير من الأمثال الشعبية — على سبيل المثال — الخاصة بالقبائل البدائية كنتيجة لفقدان هذه الأمثال لوظيفتها ، ومن ثم فهى تختفى بسرعة ، دونما تنبه إلى أهمية تسجيلها حتى على الرغم من اختفائها من الاستعمال . ففى مقدمة سلومون بلتاجى solomon Paltaje لكتابه « Sechuana Proverbs الذى نشر سنة ١٩١٦ يقول : « أن هذه الأمثال لو كانت قد جمعت منذ ثلاثين عاما ، لتضاعف حجمها ، ولتضاعف حجم الكتاب ثلاث مرات ، ذلك أن هذه الأمثال البدائية قد بدأت تندثر بانتشار اللغات الاوربية والفكر الاوربى فى جنوب أفريقيا » .

* * *

أن أهمية تسجيل الامثال الشعبية خاصة ، والمأثورات الشعبية عامة ، لاشك مفيدة فى كثير من مجالات الدراسة ، وخاصة عندما يرتبط الأمر بالمقارنة بين الشعوب ، ذلك أن الدراسات المبدئية تذهب إلى أن الحكمة التى تحملها الامثال الشعبية واحدة ومتكررة خلال العالم أجمع ، وهى أن اختلفت فانما تختلف من ناحية اسلوب تقديمها أو شكلها فحسب ، فالمثل يقول : « أن كل الرجال صنعوا من نفس العجين » .

« Men are all made from the same paste » . (Dacian) .

ومن الناحية النفسية فان كل الشعوب تتشابه ،سواء كانت شرقية أوغربية، قزمية أو بيضاء ، فالجوع والحب والخوف . . . الخ . مثلا كلها مشاعر وعوامل أساسية تتحكم فى الانسان سواء كان بدائيا أو متحضرا ، ومن ثم فهو يعبر عنها دائما فى هذا الشكل أو ذاك . وهذه العوامل لاتتأثر تأثرا كبيرا بالبيئة أو بالحضارة فكل حضارات العصور المختلفة ، والشعوب العديدة لم تستطع أن تمحو الغرائز الاولى للجنس البشرى ، ومن ثم فان أى دراسة للفولكلور عامة و للأمثال خاصة تستطيع أن تمدنا ببراهين لاحصر لها تثبت هذا التشابه .

أن نفس المثل الشعبى الذى يحمل حكمة ، أو يوجه نصيحة ، أو يشير برأى ، يتكرر المرة بعد المرة فى موروثات الشعوب والمجتمعات والقبائل بشكل أو بآخر ، ويمكننا بالطبع أن نثبت ذلك بأمثله لاحصر لها ، نكتفى منها بمثال واحد كهذا المثل الشعبى الذى يتشابه مدلوله وتتفق محصلته النهائية ، وأن اختلفت صيغه باختلاف الشعوب والمجتمعات .

1. Diseases come on courier's horses, but go away on tired Oxen. (Estonian).

١ — أن الامراض تجىء ممتطية جيادا سريعة ،وتذهب ممتطية ثيرانا متعبة.

2. Ill luck enters by fathonos and departs by inches. (Spanish).

٢ — الحظ السىء يجىء بالفراسخ ، ويرحل بوصة بوصة :

3. Evil comes to us by ells and goes away by inches(English).

٣ — أن الشر يصيبنا بكميات لاحد لها ، ويذهب عنا بوصة بوصة .

4. It comes through an elephant's mouth, and goes through an ant's. (Hindustani).

٤ — أنه يجيء من فم فيل ، ويذهب من فم نمله .

وهناك أمثال كثيرة أخرى تتفق فى مضمونها مع الأمثال ، منها البولندى والسياسى ، والفرنسى ..... الخ . فاذا ألقينا نظرة على متشابهات هذا المثل الشعبي المصرى الذى يقول « أنا أمير وأنت أمير ، ومين فينا يسوق الحمير » ،فى الأمثال الشعبية فى العالم كله لتأكدت أهمية الدعوة إلى تسجيل الفولكلور وجمعه ،ذلك أنه عن طريقه يمكن معرفة الكثير من الظواهر والخصائص التى تخص شعبا من الشعوب فى اطاره المحلى ، وأيضا فى الاطار العالمى . يقول المثل التركى وغيره :

1 — I. am an esquire, you are an esquire, who will harness the horses.

١ — أنا فارس ، وأنت فارس ، من إذا سيعد الجياد .

2 — You a Lady, I a lady, who is to bed the saw (Galician).

٢ — أنا سيدة ، وانت سيدة ، من إذا سيربى الخنازير .

3 — You a Lady, and I a Lady, who will milk the cow. (Serbian) .

٣ — أنا سيدة ، وأنت سيدة ، من إذا سيحلب البقرة .

ولهذا المثل الشعبى أيضا نصوص عديدة عند كل الشعوب تقريبا ، تختلف فى بعض الكلمات ، ولكنها فى النهاية تعبر عن نفس الموضوع والهدف .

ويثير الكتاب بهذه الأمثال الشعبية المتشابهة فى مضمونها ، قضية من أخطر القضايا التى تواجه دارسى الفولكلور عامة ، ذلك أن الدارسين الفولكلوريين قد واجهوا هذه الظاهرة ، ليس فى مجال دارسة الأمثال الشعبية فحسب ، بل فى

كل أشكال التعبير الشعبى عامة ، فقـــد لاحظوا التشابة بين مجتمعات بعيدة كل البعد ، كل منها عن الاخر ، وتوصلوا إلى آراء عديدة ، فيذكر « البطريرك رنش » « Archbishop Trench » فى كتابه « عن العظات فى الأمثال الشعبية on the lessons in proverbs أن استعارة الأمثال الشعبية وتبادلها بين الشعوب امر مقرر ، فانه من غير الممكن فى ظل حرية الأخـــذ والعطاء بين مجتمعات أن تقرر أى المجتمعات هو المعير ، وايها هو المستعير . ويحاول أن يثبت أن المثل الشعبى الآغريقى يعد أبا لكل الأمثال الشعبية فى كل اللغات الأوربية الاخرى وذلك عندما تعبر هذه الأمثال عن نفس المشورة أو النصيحة التى يعبر عنها المثل الاغريقى .

والحقيقة أن هذا خطأ كبيرا ، ذلك أن ظاهرة التشابه والتماثل بين الأمثال الشعبية عند الشعوب عامة هى السبب الرئيسى الذى قاد الجامعين جميعا فى تلك المرحلة إلى هـــذه النتيجة ، بالاضافة إلى عوامل سياسية معينة جعلت الباحثين يميلون أحيانا إلى نسبة التراث الحضـــارى للجنس البشرى لشعب من الشعوب أو لمجموعة بشرية بعينها ، وليس الأمر بالطبع على هذه الشاكلة ، إذ أنه ليس من الضرورى أطلاقا أن تكون هذة الأمثال قد استمدت أو انتقلت من أمة إلى أخرى .

ويرى « ترنش » أنه يكاد يكون من المستحيل ــ أن لم يكن ذلك مستحيلا فعلا ــ أن نحدد بالضبط الامة أو الشعب أو المجتمع الذى تنتمى إليه الأمثال الشعبية المتشابهه . كأن محاولة أرجاع هذه الامثال المتشابهة إلى أصحابها الحقيقيين أو الاصليين الذين يمكن أن يكونوا هم منشئو المثـــل الاصلى الذى تفرعت عنه بقية الأمثال أمر صعب للغاية ، وبذلك يتناقض مع ما يحاول أثباته عمـــا سبق الاشارة إليه .

وعلى أية حال ، فقد استطاعت الدراسات العلمية فى بعض الأحيان أن ترجع نسبة بعض الأمثال الشعبية إلى مجتمعاتها التى يحتمل أن تكون قد نشأت فيها أو بسببها . وقد لفتت ظاهرة التشابه هذه كثيرين من الدارسين أيضا فذهبوا فى تفسيرها مذاهب شتى ، منها ما ذهب إليه « اليوت سميث » Elliot smith من أن الظروف المتشابهة تنتج ثقافات متشابهة » . والأمثال الشعبية تقول « المثل يمثل البلد » ، وكما « تكون البلد ، يكون المثل » :

As the countery, so the proverb (Germany) .

وكما « يكون الناس ، يكون المثل » .

As the people, so the proverb. (Scottish) .

ويقول « المساى » Massai « ان قشرة شجرة ، لا تلتصق بشجرة أخـــرى » .

The bark of one tree will not adhert to the bark of another tree.

وهو يعنى عندهم أن أفراد قبيلة ما ، لايستطيعون أن يتقنوا سلوك قبيلة أخرى ، أو عاداتها ، وكذلك أمثالها . »

وعلى ذلك فليس من الضرورى أن يكون الشرق ، قد استعار من الغرب أو العكس ، بالشكل الذى ذهب إليه بعض الدارسين ، إذ يمكننا القول أن هناك تشابها فى القيم الانسانية العامة بين المجتمعات البشرية كلها ، ومن ثم يتشابه تعبير هذه المجتمعات بعضها مع البعض الآخر ،عن هذه القيم المشتركة ، من ناحية الاطار العام ، ولكنها تختلف فى أسلوبها أو تعبيرها البلاغى ، وما تستخدمه من رموز أو أشارات تتناسب مع الاطار الثقافى الذى يعيش فيه المجتمع .

ولا يعنى ذلك أن ظاهرة التأثير والتأثر ، أو الاستعارة غير صحيحة تماما فلا شك أن نوعا من الانتقال ، وهجرة النصوص ، قد حدث فى مراحل مختلفة من التاريخ ، وفى مجتمعات عديدة ، طوال عمر الانسان . . فقد عبرت نصوص كثيرة حدود مجتمعها إلى مجتمعات أخرى مثلما يحدث عندما تحتل أمة أو قبيلة ، أمة أو قبيلة

أخرى . . نتيجة لروابط الصهر والزواج بين المجتمعات . . أو بسبب العلاقات الاقتصادية . . . أو غير ذلك من علاقات . ولا يصدق هذا بطبيعة الحال على الأمثال الشعبية فحسب ، بل أنه يصدق كما أن سبق أن ذكرنا ـ وكما نؤكده الآن ـ على كل ألوان الابداع الشعبى . وخاصة الحكايات الشعبية (الحواديت) فحكاية « سندريلا » على سبيل المثل ـ قد وجدت لدى ٤٦ مجتمعا ، كما وجدت لها نصوص عديدة ، أو حكايات تعتمد على نفس المحور الرئيسى لحكاية سندريلا فى ٣٤٥ مجتمعا (١) . وهكذا يمكننا أن نذهب إلى أن حكاية سندريلا تعرضت للاستعارة أو الانتقال ٤٠٩ مرة ، وذلك من وجهة نظر الذين يقولون بنظرية الاستعارة ، وذلك لأن الدارسين قد جمعوا بالفعل أكثر من ٤٠٦ نصا لهذه الحكاية يمكن تصنيفها على النحو التالى فى ثلاث مجموعات :

(أ) سندريلا البطلة التى أساءوا إليها، ثم تعرفوا عليها عن طريق حذاء أو خاتم.

(ب) كاتسكين Catskin ـ البطلة التى تهرب من أب شاذ

(ج) Cap Or Rushes التى تتمثل فى عقاب الملك لير ، وتتصل بسلسلة حكايات « الطفل المنبوذ The Outcast child » .

ويذهب بعض الباحثين إلى أن قصة « يوسف » (عليه السلام) فى العهد القديم يمكن أن تعد واحدة من هذه المجموعة أو السلسلة ، فهناك واحدة فى البرازيل وأخرى فى الهند، وثالثة فى كشمير ،وروسيا وبلاد فارس . . . الخ . وهناك حكايات مشابهة وجدت عند قبائل الهاوسا والهنود الحمر .

ويكاد يكون من المستحيل على الباحثين أن يقرروا بشكل محدد أى هذه الحكايات يمكن أن يكون أقدمها جميعا ، فهناك الكثير من الحكايات الشعبية المتنوعة والتى تعتمد على نفس المحور ، مثل محور « الطفل المنبوذ » الذى يعد من أقدم المحاور التى استندت عليها كثير من الحكايات الشعبية وكذلك «دور أصغر الأخوة» الذى يقدم دائما على أنه أفضلهم جميعا ، والذى أرجعه بعض الباحثين

---

(١) أنظر بالتفصيل الدراسة الرائدة القيمة التى قامت الآنسة م . ب . كوكس Miss M. B. Cox عن سندريلا فى كتابها « Cinderella » (لندن ١٨٩٣)

الانثروبولوجيين والفولكلوريين إلى « نظام توريث الأخ الأصغر » .

ولا يقف الأمر عند حكايات سندريلا المتشابهة فحسب، بل أن هناك كثيرا من الحكايات الشعبية التى تتداولها الشعوب وتعتمد على موتيفه واحدة أو عنصر متكرر كالغول أو الوحش الخرافى . . . الخ . وعلى سبيل المثال ، إذا أخذنا مجموعة حكايات « ذو اللحية الزرقاء » أو « الحجرة المحرمة » فسوف نجدها مجموعة كبيرة ، وسلسلة طويلة من الحكايات تمتد لتشمل شعوبا كثيرة ، وأن لها أصداء عالمية لدى كل الشعوب، لدى المصريين والاغريق والافريقيين والاوربيين عامة. وليس من المستبعد أن تكون هذه الحكايات قد نشأت منفصلة عن بعضها أو أن الأحداث المتشابهة فى هذه الحكايات قد أبدعت، كل منها بمعزل عن الأخرى .

ولا يقتصر التشابه على أبداع الناس فحسب، سواء كان ذلك مثلا ، أو حكاية شعبية فى حقيقة الأمر ، فقد أثبتت دراسة المعتقدات الدينية للشعوب أن هناك تشابها كبيرا بين هذه المعتقدات ، مثلها فى ذلك مثل التشابه الذى يوجد بين الأمثال والحكات الشعبية وغيرهما ، فليس هناك قول للسيد المسيح (عليه السلام) — على سبيل المثال — لا يتشابه — بشكل أو بآخر مع مثيل له فى الأديان الأخرى ، ذلك أن أساس كل الأديان متشابه إلى حد كبير (١) . ولا يعنى هذا بالضرورة أن الأفكار الرئيسية قد أعيرت من شعب إلى شعب، ولكن ذلك يعنى أن التشابه قد يكون فى بعض الأحيان بسبب استعارة الشكل الخارجى فحسب ، أو من ناحيه أخرى على حد تعبير « سويفت » أنها نفس الملابس ولكنها مزخرفة زخرفا مختلفا .

وعلى أية حال فذلك أمر قرره كثير من الدارسين الفولكلوريين وغير الفولكلوريين ممن تصدوا لبحث موضوع العالمية والمحلية فى الفولكلور خاصة فقد انتهوا إلى أن هناك كثيرا من أوجه التشابه التى لا يمكن أنكارها بين المأثورات الشعبية للمجتمعات الانسانية خاصة فيما أصطلح على تسميته بالتعبير عن القيم الانسانية العليا التى احتفل بها الانسان منذ وجد على الأرض .

---

(١) أنظر الدراسة الوافية عن هذا الموضوع فى كتاب ماكلويد يرسلى Macleod Yearslev بعنوان « The Story of Bible » الصادر فى لندن ١٩٣٣ .




٩٥